

أَدْوِيَّةٌ فِلْسَافِيَّةٌ

فِي شَرْحِ

بَدَائِيَةِ الْحَاكِمِيَّةِ

لِلْعَلَامَةِ

مُحَمَّدِ حَسَنِ الطَّبَّاطِبَائِي

رَبِّعَةٌ  
حَبِيبُ فَيَاضُ

شَرِّحَ  
الْشَيْخُ عَلِيُّ شِيرَوَانِي

دَارُ الْعِلْمِ الشَّامِيِّ



**دروس فلسفية**

**في**

**شرح بداية الحكمة**

# دروس فلسفية في شرح بداية الحكمة

( للعلامة محمد حسين الطباطبائي )

شرح : الشيخ علي شيرواني

ترجمة : حبيب فياض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

□ دروس فلسفية في شرح بداية الحكمة

□ جميع حقوق الطبع محفوظة

□ الطبعة الأولى: ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م

□ الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ١/ ٨٢٣٥٨٠ ص. ب: ٢٥/ ٢٧٥

حارة حريك - بيروت - لبنان

□ صف حروف الكومبيوتر والاخراج الطباعي: مؤسسة مناهل الهدى

ايران - قم هاتف ٧٤٢٩٧٤

العنوان البريدي: تهران - ص. ب ١٧٧٨ / ١٥٨٧٥



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ  
لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ »



## الأهداء...

إلى الذي غادر صامتاً دون وداع أو إستئذان .  
إلى الذي أشجاني غيابه وآلمني رحيله .  
إلى الشهيد الذي لا قبر له لكي نزوره .  
إلى رفيق العمر...

الشهيد حسين كزما

أقدم هذا العمل المتواضع على أمل القبول .

ح . ف .



**المرحلة الأولى**

**الأحكام الكلية للوجود**



## الفصل الأول

### في بداهة مفهوم الوجود

النص :

مفهوم الوجود بديهي معقول بنفس ذاته، لا يحتاج فيه الى توسيط شيء آخر، فلا معرف له من حد او رسم، لوجوب كون المعرف أجلي وأظهر من المعرف، فما أورد في تعريفه من أن "الوجود" بما هو موجود "هو الثابت العين" او "الذي يمكن أن يخبر عنه" من قبيل شرح الاسم، دون المعرف الحقيقي على أنه سيجئ أن الوجود لا جنس له ولا فصل ولا خاصة له بمعنى إحدى الكليات الخمس والمعرف يتركب منها فلا معرف للوجود.

الشرح والتفسير :

يتناول هذا الفصل بداهة مفهوم الوجود، ولا بد في هذا المقام من الالتفات الى ان ما يبحث عنه هنا، وايضاً في الفصل الثاني والثالث، هو "مفهوم الوجود" وليس حقيقته العينية.. وإليكم توضيح المطالب التي يتضمنها هذا الفصل :

بداهة موضوع الفلسفة تصوراً وتصديقاً

١- قبل الدخول في المباحث الأصلية لعلم ما، وبعد التعرف على تعريف ذلك العلم وبيان غايته وذكر موضوعه، لا بد من إثبات موضوع ذلك العلم لكي يكون



الطالب على بينة من ان اطراف الأمر الذي هو بصده، لها تحقق في الخارج<sup>(١)</sup>. ومن ثم يتوجب تعريف العلم المتوخى بهدف رفع اي ابهام قد يتحصل للذهن، كما يتوجب ان يكون لدى الطالب صورة كاملة وواضحة عن المحور الأساسي لكافة مسائل ذلك العلم.

لقد اشرنا آنفاً، الى ان موضوع هذا الفن هو الموجود المطلق، كما ذكرنا ايضاً. ان موضوع الفلسفة لا يحتاج الى اثبات والتصديق به عبارة عن امر بديهي، وذلك لأن أصل الواقعية - بما هي أشياء ثابت تحققها في هذا العالم - امر بديهي ايضاً، ولا بد لكل انسان سليم الذهن من تقبله.. والآن سوف نتقل للحديث عن بدهة تصور موضوع الفلسفة، وعدم حاجة ذلك الموضوع للتعريف بهدف توضيحه.

### التصورات البديهية والنظرية

٢ - هنالك شكلان متقابلان من المفاهيم، الأول "بديهي" والآخر "نظري"، والمفهوم البديهي هو الذي يكون واضحاً بذاته ولا يحتاج الى توسط مفهوم آخر لإيضاحه، في حين أن المفهوم النظري هو الذي يحصل لدى الانسان من خلال تصور إجمالي عنه، ويتم تبيينه على نحو كامل من خلال اللجوء الى تجزئته وتحليله - اي المفهوم النظري - وأيضاً من خلال الاستعانة بمفاهيم اكثر بساطة حيث تشكل (تلك المفاهيم) الأجزاء والأقسام لذلك المفهوم<sup>(٢)</sup>.

---

١- المراد هنا طبعاً، ان يكون العلم من العلوم الحقيقية وليس الإعتبارية.

٢- البساطة في المفهوم، هي الملاك الذي يتسنى لنا من خلاله التعرف على المفهوم البديهي، أما المفهوم النظري فملاكه هو التركيب الحاصل فيه لأن المفهوم النظري وغير البديهي يتحصل في الذهن ولكن على نحو إجمالي ومبهم، ولا بد للذهن من توضيح اجزاء ذلك المفهوم

## مفهوم الوجود مفهوم بديهي

٣ - مفهوم الوجود عبارة عن مفهوم بديهي وواضح، اذ كل واحد منا لديه تصور جلي عن "الوجود" و "الكينونة" .. وفي الواقع حتى الطفل يتعرف على هذه المفاهيم اثناء المراحل الأولى لنموه، اي عندما يبدأ بالقول "امي موجودة" او "امي ليست موجودة" إذ انه يدرك مسألتي "الوجود" و "عدم الوجود" من خلال الفطرة، ولا حاجة بنا لتوضيح ذلك بشكل تفصيلي<sup>(١)</sup>.

والشاهد الآخر على بدهاة مفهوم الوجود، هو ان القضية الموجبة تفيد معنى ثبوت شيء لشيء آخر وهذا ما يفيد مفهوم كلمة "است"<sup>(٢)</sup> "بالفارسية او ما يرادفه من مفاهيم قابلة لأن تحلل الى ما يفيد نفس المعنى. وكما سيتبين لاحقاً فإن "است"

---

>> بواسطة التجزئة والتحليل بما يفضي رفع الابهام والإجمال واستخراج المفهوم وفق صورة معلومة ومحصلة. هذا فيما يتعلق بالمفاهيم المركبة الحاوية لأجزاء متعددة حيث تكون تلك المفاهيم مجهولة للذهن، وفي الوقت نفسه ذات معنى. اما المفاهيم البسيطة، فهي تعرض على الذهن كما هي وكيفما كانت من دون ان يشوبها اي ابهام او إجمال على مستوى تصورها. وبناء عليه، فإن المفاهيم البسيطة، إما ان تكون اصلاً غير عارضة على الذهن ولا علم للذهن بها على نحو كلي. وإما أنها تعرض على الذهن وهي خالية من أي ابهام وإجمال ومتميزة عن غيرها.. ولا يمكن لمعنى البدهاة ان يكون غير ذلك. (راجع كتاب "أصول الفلسفة والمذهب الواقعي" ج ٣ ص ١٤ و "شرح المنظومة المبسوط" للشهيد مطهري ج ١، ص ١٩-٢٣ والفصل الأول - المرحلة الرابعة من هذا الكتاب).

١- راجع الفصل الثالث من المرحلة الثالثة.

٢- ليس ثمة ما يقابل كلمة ( است ) حرفياً في العربية وهي عبارة عن فعل مساعد يربط بين طرفي القضية ويفيد معنى ثبوت شيء لشيء آخر فإذا اردنا ترجمة (إنسان ناطق است) الى العربية تصبح الجملة كالتالي: (الإنسان ناطق) والدور الذي قامت به (است) هنا هو انها افادت ثبوت النطق للإنسان. ( المترجم ).

عبارة عن وجود رابط. وبهذا المعنى فإن الانسان يتعرف على مفهوم الوجود مع بداية تشكل القضايا الأولى في ذهنه. وبالتأكيد فإن المفهوم الحرفي للوجود يتحصل على صورة مفهوم اسمي من خلال اخذه بعين الإعتبار على شكل مستقل. وعبارة أخرى، يتوجب القول ان مفهوم الوجود ليس مجرد مفهوم بديهي فحسب، بل إن التصديق ببدايته امر بديهي أيضاً، ولا حاجة لإثبات ذلك، وكل ما قيل في هذا المطلب وما سيقال في المطلب الأخرى إنما هو من قبيل التنبيه والتذكير ليس إلا.

### التعريف الحقيقي والتعريف اللفظي

٤ - لقد أشرنا فيما سبق الى ان مفهوم الوجود غني عن التعريف وأنه مفهوم بديهي وبسيط، والآن، نضيف إلى ذلك، شيئاً آخر، وهو أن مفهوم الوجود لا يخلو من الحاجة الى التعريف فحسب، بل إن إيجاد "تعريف حقيقي" له أيضاً، أمر متعذر وغير قابل للإمكان. وأن ما يذكر في تعريفه إنما هو من قبيل "التعريف اللفظي" و "شرح الإسم"<sup>(١)</sup>. وفي سبيل توضيح هذا المطلب. ابتداءً لا بد من الإطلاع على الفرق بين ما هو تعريف حقيقي وما هو تعريف لفظي، ليصار بعد ذلك اثبات تعذر

---

١ - يتوجب الإلتفات هنا الى وجود مصطلحين يستعملان بمعنى شرح الإسم، والمصطلح الأول يطلق على "التعريف اللفظي" ويرادفه وهو ما نقصده في مبحثنا هذا، وعلى ما يبدو فإن أول من استخدم هذا المصطلح هو الحكيم السبزواري من خلال منظومته، والثاني شائع بمعنى "التعريف الإسمي" ويشبه التعريف الحقيقي لناحية تشكله من جنس وفصل او عرض خاص إلا أنه يختلف عنه بأمر واحد وهو أن التعريف الإسمي معرف قبل العلم بالتحقق الخارجي في حين ان التعريف الحقيقي يكون بعد العلم بتحقيقه الخارجي، فإذا قيل لشخص ما لا يعلم بموجودة الروح: الروح جوهر مجرد ومتعلق بالبدن "فهذا يندرج ضمن سياق التعريف الإسمي وإذا قيل الشيء نفسه لشخص يعلم بوجود الروح فإن ذلك يأتي في إطار التعريف الحقيقي.

أن يكون للوجود تعريف حقيقي.

فالتعريف الحقيقي عبارة عن نوع من المفاهيم التي تستوجب الوصول إلى معرفة الأشياء وطبيعتها<sup>(١)</sup>، فعلى سبيل المثال إذا كان شخص ما يجهد ماهية المثلث، وقيل له ان المثلث شكل له ثلاثة اضلاع وثلاث زوايا فإن التعريف المستوفى لدينا تعريف حقيقي.

اما التعريف اللفظي فهو عبارة عن بيان معنى اللفظ بواسطة لفظ آخر كأن نقول لشخص لا يعرف ما هو الغضنفر وما هو العصفور، بأن الغضنفر لفظ يطلق على الأسد، والعصفور مفردة تطلق على الطائر الصغير.. وما يتم تحقيقه في كتب اللغة إنما هو من هذا القبيل. ومن جهة أخرى فإن كلاً من المفهوم والمعنى يكون متحققاً في ذهننا على مستوى التعريف اللفظي - مثل الحيوان المفترس الذي يضرب به المثل في الشجاعة - إلا أننا لا نعرف فيما إذا كان اللفظ المحدد - غضنفر مثلاً - قد وضع لذلك المعنى المتحقق في ذهننا أم لا. إذن فالوظيفة التي يؤديها التعريف اللفظي هي تحديد وتشخيص العلاقة فيما بين اللفظ والمعنى ويفيد المستمع إلى ان لفظ غضنفر إنما يختص بالحيوان الكذائي. وهو لا يؤدي البتة - التعريف اللفظي - إلى صياغة مفهوم ومعنى جديدين، كما إنه لا يؤدي إلى إضافة تصور جديد إلى ذهن الانسان، بخلاف التعريف الحقيقي الذي - كما اشرنا - يفضي إلى معرفة مجهول تصوري ما.

---

١ - تمت الإشارة في النص إلى هذا الدليل من خلال عبارة: "لوجوب كون المعرف أجلى وأظهر من المعرف".

## ليس لمفهوم الوجود تعريف حقيقي

بعدما تبين الفرق بين التعريف الحقيقي والتعريف اللفظي، نبادر لنؤكد الى ان الوجود، عدا عن كونه لا يحتاج الى تعريف حقيقي، فإن تعريفه ايضاً امر غير ممكن ومتعذر وذلك لسببين:

الأول: وجوب اشتمال التعريف الحقيقي على مفهوم اشد وضوحاً من المفهوم المعرف وهذا شرط من شروط التعريف الحقيقي<sup>(١)</sup> في حين أنه لا يوجد مفهوم أكثر وضوحاً من مفهوم الوجود لكي يكون معرفاً عنه ومفسراً له.

الثاني<sup>(٢)</sup>: يتألف التعريف الحقيقي من الجنس والفصل والعرض الخاص، لأنه طبقاً لما يبينه المنطق، فإن التعريف الحقيقي على اربعة أقسام:

١ - الحد التام: وهو التعريف الذي يتشكل من الجنس القريب والفصل القريب.

٢ - الحد الناقص: وهو التعريف الذي يتشكل من الجنس البعيد والفصل القريب او الفصل القريب فقط.

٣ - الرسم التام: وهو يحصل من خلال انضمام الجنس القريب الى العرض الخاص.

١- الشروط الأخرى للتعريف الحقيقي عبارة عن: ١- ان يكون التعريف جامعاً ومانعاً. ٢- ان لا يكون مفهوم المعرف عين مفهوم المعرف. ٣- ان لا يشتمل التعريف على الدور. ٤- خلو الألفاظ المستعملة في التعريف من الإبهام والتعقيد ويستحسن الرجوع الى كتب المنطق لفهم شروحات هذه الشروط.

٢- عبارة "على انه سيجئ ان الوجود لا جنس له ولا فصل..." إشارة الى هذا الدليل.

٤ - الرسم الناقص : ويحصل من خلال انضمام الجنس البعيد الى العرض الخاص او العرض الخاص فقط.

ومع استعراض هذه الاقسام يتضح لنا ان التعريف الحقيقي يتشكل من الجنس والفصل والعرض الخاص في حين ان الوجود ليس له جنس او فصل او عرض خاص لأن هذه الأمور إنما هي من أقسام الكليات الخمس ( نوع، جنس، فصل، عرض خاص<sup>(١)</sup>، عرض عام ) حيث ان الماهية هي المقسم لهذه الكليات بيد ان الوجود يقابل الماهية وبيائها مع كافة أقسامها.

معالجة ما أدرج تحت عنوان تعريف الوجود

١ - مع التوجه الى المطالب السابقة يتضح لنا بأن ما يدرجه المتكلمون تحت عنوان تعريف "الوجود" إنما هو من قبيل التعريف اللفظي وليس من قبيل التعريف الحقيقي. والجدير ذكره هنا هو اننا لو اعتبرنا هذه التعاريف حقيقية لاستلزم من ذلك الدور. وهو باطل، واليكم توضيح هذا المطلب من خلال مناقشة التعريفين<sup>(٢)</sup> التاليين:

التعريف الأول : "الوجود هو الثابت العين". الألف واللام في "العين" تقع في محل مضاف اليه، والـ"عين" تأتي بمعنى نفس الشيء، وبناء عليه فإن "الثابت العين" تفيد معنى "ثابت نفسه". فحاصل هذا التعريف هو ان الوجود عبارة عن امر ثابت

---

١ - لا شك أن المقصود بالعرض الخاص احد اقسام الكليات ( الخمس )، فهناك عوارض مثل الوحدة والتشخص، والتي تخرج عن نطاق البحث ولذلك جاء في النص : "ولا خاصة له بمعنى إحدى الكليات الخمس".

٢ - هذا القسم متعلق بهذه العبارة من النص : "فما أورد في تعريفه... فمن قبيل شرح الإسم دون المعرف الحقيقي".

نفسه، بل إنه الثبوت بنفسه، مما يعني ان الوجود الذي هو عين الثبوت مساوٍ  
للماهية التي يتم ثبوتها بواسطة ثبوت وجودها.

والدور الذي يقع فيه هذا التعريف واضح، إذ تم تعريف "الوجود" بواسطة  
"الثبوت" في حين ان "الثبوت" هو "الوجود" ذاته ولا فرق بينهما، وفي الواقع إن  
هذين اللفظين يمثلان معنى واحداً<sup>(١)</sup>.. وهذا هو منشأ الدور المؤدي إلى البطلان.

التعريف الثاني: "الوجود هو الذي يمكن أن يخبر عنه" وفي المقابل فإن العدم  
لا يمكن أن يخبر عنه<sup>(٢)</sup>.. ومن خلال ما هو بمتناول اليد نرى أن هذا التعريف أيضاً:  
يفضي إلى حصول الدور، لأنه استعمل فيه مصطلح "الإمكان" والإمكان يعني  
"سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم" وبناءً على هذا فإن مفهوم الوجود  
المعرف متوقف على معرفة "الإمكان" ومعرفة الإمكان أيضاً متعلقة بمعرفة الوجود.

---

١- مع قليل من التدقيق والتأمل يتضح أن هذا التعريف من قبيل تعريف الشيء بنفسه،  
وتعريف الشيء بنفسه يؤدي إلى الوقوع بمحذور "تقدم الشيء على نفسه" وليس تعريفاً يترتب  
عليه الوقوع بمحذور الدور أي "وقوف الشيء على نفسه".

٢- توضيح مطلب "العدم" لا يخبر عنه" سيرد مفصلاً في الفصل الحادي عشر من المرحلة  
الأولى.



## الفصل الثاني

### في ان مفهوم الوجود مشترك معنوي

النص :

يحمل الوجود على موضوعاته بمعنى واحد إشتراكاً معنوياً .

الشرح :

يبحث في هذا الفصل حول الإشتراك المعنوي لـ "مفهوم الوجود" وفي سبيل التعرف على الجوانب المختلفة لهذه المسألة لا بد من توضيح بعض المطالب قبل الشروع بإقامة الأدلة وتناول الآراء المختلفة.

#### ١ - تعريف الإشتراك المعنوي والإشتراك اللفظي

عندما يتم إطلاق لفظ ما على موارد مختلفة، فإن الامر لا يخلو من حالتين تتأنيان لدينا إزاء ما يمكن أن نتصوره في ذلك.

الحالة الأولى : أن يكون اللفظ مشتملاً على معاني متعددة. واستعماله في كل واحد من تلك الموارد إنما يكون بلحاظ معنى واحد من تلك المعاني.. مثال ذلك لفظ "شير"<sup>(١)</sup> إذ يطلق على ثلاثة أمور :

---

١- مثال ذلك في العربية لفظ عين الذي يطلق على موارد كثيرة ومختلفة ( المترجم ).

أ- السائل الأبيض والمشروب(الحليب).

ب - الحيوان المفترس الذي يضرب به المثل في الشجاعة (الأسد).

ج - الآلة المستعملة عادة لفتح الماء وإغلاقها (حنفية الماء).

في كل من الموارد الثلاثة المذكورة يتم إستعمال لفظ "شير" ، ومع الإشارة لكل منها لا بد أن يقال "هذا شير" .إلا أن استخدام هذا اللفظ وتداوله إنما يكون بلحاظ معنى واحد وخاص. وليس ثمة ما يجمع بين تلك الموارد الثلاث سوى الإشتراك اللفظي أي لفظ "شير" . لذا يصح أن يقال أن لفظ "شير" عبارة عن مشترك لفظي بين هذه المعاني المختلفة.

الحالة الثانية : أن يكون اللفظ ذا معنى واحد ويطلق على موارد مختلفة بلحاظ ذاك المعنى الذي يحمله. مثال ذلك : لفظ الحيوان الذي يطلق على البقر ، الماعز ، والإبل... إلخ ، وكما هو ملاحظ فهناك معنى واحد يفهم من كافة هذه الموارد المختلفة. وذلك لأن هذه الموارد المتفرقة تشترك جميعها بإعتبار المعنى الخاص الذي وضع له لفظ واحد (اي الحيوان).. ولهذا يقال في مثل هذه الحالة بأن الحيوان عبارة عن مشترك معنوي بين هذه الكائنات الحية .

وبناء على ما تقدم ، نلاحظ بأن المشترك المعنوي عبارة عن لفظ واحد له وضع واحد، وقد وضع لمعنى واحد وكلي . إلا أنه يختص بمصايدق عديدة. بخلاف المشترك اللفظي الذي يمثل لفظاً موضوعاً لمعانٍ متعددة من خلال وضعيات مختلفة، وإطلاقه على كل واحد من الموارد المختلفة إنما يكون بلحاظ واحد من تلك المعاني. ومن هنا يتضح إمكانية إطلاق اللفظ - المشترك المعنوي أحياناً على ما لا يحصى من الأمور بعكس المشترك اللفظي الذي لا يمكن إستخدامه إلا في

## ٢ - هل هذا المبحث، مبحث لفظي ام فلسفي

يمكن البحث حول الإشتراك المعنوي من خلال صورتين، حيث تتسم الأولى بالطابع اللفظي بينما تتسم الثانية بالطابع الفلسفي.

الصورة الأولى: لا شك أن لفظي وجود وموجود يطلقان على أمور كثيرة ومختلفة مثل: إنسان، شجرة، أرض، ملاك و... إلخ كأن نقول: الإنسان موجود، الشجرة موجودة، الأرض موجودة، والملاك موجود... والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو هل أن لفظ "موجود" الذي استخدم في هذه المواضيع المختلفة يقصد منه معنى واحد أم أن له معاني مختلفة وفي كل واحد منها يستعمل بمعنى خاص ومختلف عن الآخر؟

فإذا كانت المسألة على النحو الذي طرح في الصورة الأولى<sup>(٢)</sup>، فالمبحث يندرج ضمن الإطار اللفظي، لأن البحث سيقصر في مثل تلك الحالة على لفظ وجود، فيما إذا كان قد وضع لمعنى واحد أو عدة معان.. وبديهي القول أنه في مثل هذه الموارد لا بد من الإستعانة بالتبادر وعلامات تعيين الموضوع له وأيضاً كتب اللغة، ولا مكان للبرهان في مثل هذا المقام.

---

١- من الواضح أن الإشتراك المعنوي والإشتراك اللفظي عبارة عن مفهومين نسبيين، وثمة لفظ يمكن اعتباره مشتركاً لفظياً من جهة ومعنوياً من جهة أخرى مثل لفظ "شير" إذ أنه مشترك لفظي بين الحليب والأسد. أما لجهة كونه يطلق على أنواع الحليب المختلفة فهو مشترك معنوي، وبعبارة أخرى يكون لفظ "شير" مشتركاً لفظياً باعتبار إطلاقه على الحليب والأسد ويكون مشتركاً معنوياً باعتبار إطلاقه على أنواع الحليب (مثل حليب البقر، الماعز وحليب الإبل).

٢- اي اذا كان للفظ "موجود" معنى واحد أو عدة معان ( المترجم ).

الصورة الثانية: يمكن هنا طرح سؤال ومفاده، هل ثمة مفهوم واحد ومتحقق في ذهننا يشتمل ويستوعب كافة الواقعيات بأنواعها وأقسامها المختلفة وقابل للإنطباق على كافة تلك الواقعيات. أم أن مثل هذا المفهوم ليس له وجود في ذهننا؟ نحن لسنا بصدد لفظ خاص مثل لفظ "وجود" أو ما يرادفه، أي أن البحث لا يتمحور حول ما إذا كان للفظ وجود معنى واحد أو معانٍ متعددة. بل إن المسألة تنحصر فيما إذا كان ثمة إنطباق وتحقق في الذهن لهذا المفهوم الواحد والعام مع توفر كل الخصوصيات التي ذكرناها.. بالتأكيد إذا كان ثمة تحقق لهذا المفهوم فإن اللفظ الموضوع له لا بد أن يكون لفظ "وجود" أو ما يترادف معه، ولهذا فإن ما ورد في الصورة الأولى أيضاً قابل للمعالجة من خلال معالجة هذه المسألة التي سيأتي توضيحها لاحقاً.

#### اهمية هذا المبحث

٣- يعتبر إثبات الإشتراك المعنوي للوجود على درجة كبيرة من الأهمية. لأنه يتوقف عليه، إثبات مسألتين أساسيتين من مسائل الفلسفة الإسلامية. أي أصالة الوجود ووحدة حقيقة الوجود. حيث أن الإشتراك المعنوي على مستوى مفهوم الوجود يندرج في سياق المقدمات الإستدلالية المعتمدة لإثبات هاتين المسألتين، واللتين سيأتي شرحهما لاحقاً.

#### ٤- الإشتراك المعنوي للوجود أمر بديهي

إن كبار الحكماء من أمثال المحقق اللاهيجي<sup>(١)</sup> والفخر الرازي<sup>(٢)</sup> وصدر

---

١- يقول المحقق اللاهيجي: "واعلم ان الحق كما صرح به كثير من المحققين هو أن المطلوب في هذه المسألة - اعني إشتراك الوجود معنى بين جميع الموجودات - بديهي جداً، وهذه الوجوه تنبيهات عليه" (شوارق الإلهام ص ٢).

المتألهين<sup>(١)</sup> أشاروا إلى أن الإشتراك المعنوي لمفهوم الوجود إنما هو أمر بديهي أو قريب من البدهة . وأما دافع طرح هذا المبحث وإقامة الدليل عليه - والذي يجب أن يندرج تحت عنوان تنبيه - فهو الإشتباهاات المختلفة التي وقع فيها المتكلمون في هذا المجال والذين سيتم تناول آراء بعضهم في نهاية الفصل.

إلى هنا نكون قد وضحنا الجوانب المختلفة للمبحث، ومنتقل الآن إلى شرح الأدلة القائمة على إثبات الإشتراك المعنوي للوجود :

### الدليل الأول

النص :

ومن الدليل عليه أنا نقسم الوجود إلى أقسامه المختلفة، كتقسيمه إلى وجود الواجب ووجود الممكن، وتقسيم الممكن إلى وجود الجوهر ووجود العرض، ثم وجود الجوهر إلى أقسامه، ووجود العرض إلى أقسامه ومن المعلوم أن التقسيم يتوقف في صحته على وحدة المقسم ووجوده في الأقسام.

الشرح :

يتألف هذا الدليل من ثلاث مقدمات :

المقدمة الأولى : إن للفظ وجود معنى محددًا يفهم من خلال ذلك اللفظ ومع سماع لفظ "وجود" لا بد أن يتبادر ذلك المعنى إلى ذهننا مباشرة.

---

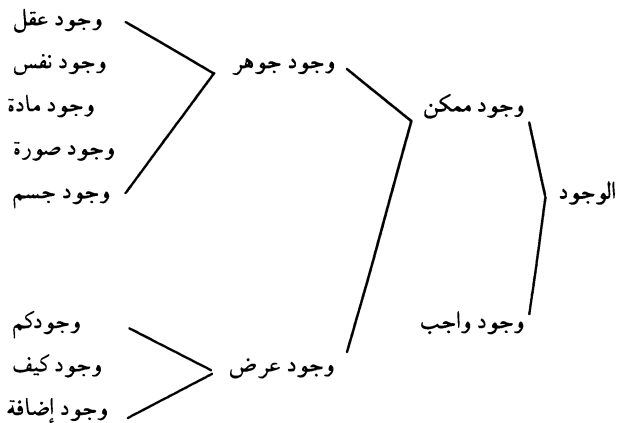
٢- يقول الفخر الرازي في هذا السياق : "يشبه أن يكون من قبيل الأوليات". المباحث المشرقية ص ١٨.

١- يقول صدر المتألهين في الأسفار : "أما كونه - أي مفهوم الوجود - مشتركاً بين الماهيات فهو قريب من الأوليات". ج ١ ص ٣٥.

المقدمة الثانية : نستطيع أن نقسم لفظ وجود بلحاظ المعنى الذي نفهمه منه  
وفق الشكل التالي<sup>(١)</sup> :

---

١- لا شك أنه يمكن تقسيم الوجود بأعتبار تقسيمات أخرى مثل تقسيمه الى حادث  
وقديم ، علة ومعلول ، وجود ذهني ووجود خارجي ، وجود بالفعل ووجود بالقوة. لكن الذين  
ذهبوا الى القول بأن الوجود مشترك لفظي إعتقدوا أن الوجود في مورد كل ماهية يأتي بمعنى  
الماهية ذاتها ، واعتقد البعض الآخر أن الوجود مشترك لفظي بين الواجب والممكن. ولهذا فإن  
التقسيم الوارد اعلاه يثبت بشكل صريح أن الإشتراك معنوي بين الواجب والممكن ، وأيضاً بين  
كافة المقولات الماهوية المشتملة على كافة أنواع الماهية.





المقدمة الثالثة : عندما نقوم بتقسيم<sup>(١)</sup> أمر ما إلى أمور مختلفة ومتعددة فإن هذا الأمر المقسم يضم إلى نفسه قيوداً مختلفة، ومع انضمام هذه القيود، يتم إعتبار كل قيد منها على أنه قسم، مثال ذلك : عندما نقول أن الكلمة تنقسم إلى اسم وفعل وحرف، فإن كل واحد من الإسم والفعل والحرف مركب من جزئين، جزء منها مشترك - أي الكلمة ذاتها - والجزء الآخر مختص أي ما به ملاك الإمتياز لدى كل واحد من الأقسام، وهذا الجزء المختص إنما هو قيد مضاف إلى مفهوم "الكلمة". إذ من شأن هذا القيد القيام بإظهار كل قسم على شكل خاص ومميز عن الآخر.

ومن هنا يتضح أنه كلما تم تقسيم أمر ما إلى أمور مختلفة، فلا بد ان يلزم من ذلك توفر معنى واحد يشتمل على الأقسام كافة، ويشكل القاسم المشترك فيما بينها جميعاً، وفي غير هذه الصورة لا يمكن أن يكون التقسيم صحيحاً.

نتيجة المقدمات : إن للوجود معنى شاملاً وواسعاً، وهذا المعنى يشتمل على كافة أقسامه (الوجد) وعليه فإن الوجود عبارة عن مشترك معنوي.

## الدليل الثاني

النص :

ومن الدليل عليه أنا ربما أثبتنا وجود شيء ثم ترددنا في خصوصية ذاته. كما لو أثبتنا للعالم صناعاً ثم ترددنا في كونه واجباً : أو ممكناً، وفي كونه ذا ماهية أو غير ذي ماهية، وكما لو أثبتنا للإنسان نفساً ثم شككنا في كونها مجردة أو مادية. وجوهراً أو عرضاً، مع إبقاء العلم بوجوده على ما كان، فلو لم يكن للوجود معنى واحد، بل كان مشتركاً لفظياً متعدداً معناه بتعدد موضوعاته، لتغير معناه بتغير

---

١ - المراد هنا التقسيم العقلي وليس الخارجي

موضوعاته بحسب الإعتقاد بالضرورة.

الشرح :

تم تنظيم هذا الدليل على صورة قياس استثنائي إذ أن نقيض التالي فيه مستثنى ونقيض المقدم مستنتج، والشكل المنطقي للإستدلال كما يلي :

المقدمة الأولى<sup>(١)</sup> : لو لم يكن الوجود مشتركاً معنوياً، لوجب من ذلك تغير معناه مع تغير موضوعه بحسب الإعتقاد.

المقدمة الثانية : لكن معنى الوجود لا يتغير مع تغير موضوعه بحسب الإعتقاد.

النتيجة : الوجود مشترك معنوي.

توضيح المقدمة الأولى : فيما لو كان الوجود مشتركاً لفظياً. ويتم إطلاقه على ظاهرة مادية معينة بلحاظ معنى ما، وعلى ظاهرة مجردة أخرى على أساس معنى آخر. وبعبارة أخرى لو أطلق في مورد الممكن بمعنى، وفي مورد الواجب بمعنى آخر، فإننا لو إعتبرنا في مثل هذه الحالة - مثلاً - أن الروح أمر مجرد وقلنا ان الروح "موجود" سيتبين لنا ان لفظ "موجود" قد تم استعماله وفق معنى يختلف كلياً عن المقصود "بالروح موجود" فيما لو كانت هذه العبارة متداولة على أساس ان الروح امر مادي وليس مجرداً. كذلك الأمر إذا اعتقدنا أن صانع هذا العالم عبارة عن ظاهرة ممكنة وخلصنا الى نتيجة مفادها ان "صانع هذا العالم موجود" فإن لفظ "موجود"

---

١ - قد تكون المقدمات الواردة في هذا الدليل (والمأخوذة من النص بما هي عليه من ضيق في العبارة) مبهمة بعض الشيء، إلا أن التوضيحات الخاصة بكل مقدمة تكفي لرفع الإبهام إن شاء الله .

المستفاد منه في هذه العبارة سيتغير تماماً من حيث الدلالة والمعنى فيما لو كان المقصود بأن صانع العالم ظاهرة واجبة، في حين أن هذا الأمر من خواص المشترك اللفظي وهذا هو المراد من الجملة الواردة في النص : "لتغير معناه بتغير موضوعاته بحسب الإعتقاد..".

توضيح المقدمة الثانية : أحياناً يتفق ويحصل أن شخصاً ما يعتقد عن طريق البرهان أو غيره بوجود صانع لهذا العالم (إعتقاد أول) وفي الوقت ذاته يعتقد أن صانع هذا العالم ممكن وليس واجباً (إعتقاد ثان) إلا انه اكتشف فيما بعد استحالة ان يكون صانع هذا الكون ممكناً. (اي تم انتفاء الاعتقاد الثاني). فهل هذا يستوجب انتفاء الإعتقاد الأول أو ضرورة القول ببطلانه؟ بالتأكيد لا، إذ يجوز تعديل الرأي إزاء إمكان الصانع من دون أن يؤدي ذلك الى ضرورة تعديل الرأي إزاء وجود صانع الوجود. ومن هنا نستدل على ان معنى ومفاد "الوجود" لم يطرأ عليه أي تغيير، إذ لو حصل فيه اي تغيير لاستلزم من ذلك إنتفاء الإعتقاد الأول، لأنه لما كان تسنى لمفاد ذلك الإعتقاد المحافظة على ثباته. نظراً لتغير موضوعه بحسب الإعتقاد.

مثال آخر : إذ كان ثمة شخص يعتقد ان الروح موجود، لكنه يجهل فيما إذا كان الروح أمر مادي أو مجرد، فالواضح هنا أن التشكيك في مادية الروح أو تجرده لا يستوجب الشك فيما يتعلق بأصل وجود الروح.. وهذا يدل ايضاً على ان معنى الوجود لا يتغير بحسب تغير موضوعه.

وهذا الاستدلال مأخوذ من منظومة الحكيم السيزواري حيث يقول :

وأنه ليس إعتقاده ارتفع إذا التعين اعتقاده امتنع.

اي ان الدليل على الإشتراك المعنوي للوجود هو أن اصل الوجود لا يزول فيما

لو تعذر الاعتقاد بخصوصيات الوجود.

## يقول الشهيد المطهري حول شرح هذا الدليل

"لنفترض أننا اعتقدنا بوجود موجود ما واعتبرناه قسماً خاصاً من الوجود، ثم بعد ذلك زال اعتقادنا إزاء وجود ذلك القسم أو انه اصبح مورد شك بالنسبة لنا. فإن ذلك لا يؤثر على اعتقادنا بأصل الوجود. وعلى سبيل المثال، إذا شاهدنا عن بعد حيواناً ضخماً واعتقدنا أن ذلك الحيوان فيل، إذن، نحن نعتقد أن ذلك الشيء حيوان، وأيضاً نعتقد بأنه فيل. ثم بعد ذلك إقترنا منه فوجدنا أنه حصان.. فإن اعتقادنا إزاء كون ذلك الشيء فيلاً قد انتفى، إلا أن إعتقادنا لا ينتفى البتة إزاء كون ذلك الشيء حيواناً، وهذا بإعتبار أن الحيوانية مشترك معنوي (بين الفيل والحصان) وليست مشتركاً لفظياً إذ في المشتركات اللفظية لا وجود لمثل هذه الأمور".

والوجود أيضاً: من هذه الناحية. شبيه بالحيوان، إذ قد نعتقد بوجود شيء ما من حيث هو بالقوة وبعد ذلك يتبين لنا أن وجوده بالفعل. في هذه الحالة سيغير إنطباعنا إزاء "قوية" هذا الموجود بيد أن ذلك لا يستلزم تبدل إنطباعنا إزاء اصل وجوده كذلك، من الممكن أن نعتقد بوجود مبدأ لهذا العالم، إلا أننا نشك في كون هذا المبدأ الموجود واجباً أم ممكناً حادثاً أم قديماً مادياً أم روحياً... لا شك ان كل هذا لن يؤدي بنا إلى التشكيك بأصل إعتقادنا القطعي بوجود المبدأ، أيضاً لو اعتقدنا أن ذلك المبدأ ممكن ومادي ثم اتضح لنا فيما بعد أنه واجب ومجرد، فإن هذا التبدل على مستوى اقتناعنا بخصوصية وجود المبدأ لا يخذش اعتقادنا اتجاه اصل وجود المبدأ.. ومن هنا يصبح معلوماً أن إعتقادنا بأصل وجود المبدأ إنما هو من قبيل الإعتقاد بمعنى عام في حين أن إعتقادنا بوجود أو حدوث أو قدم الوجود لذلك المبدأ إنما هو من قبيل الإعتقاد بخصوصيات ذلك المعنى العام. وليس من باب أن

ذلك الذي نسميه خصوصيات عبارة عن سلسلة من المعاني المتباينة الخالية من أي وجه مشترك فيما بينهما<sup>(١)</sup>.

### الدليل الثالث

النص :

ومن الدليل عليه ان العدم يناقض الوجود وله معنى واحد. إذ لا تمايز في العدم. فللوجود الذي هو نقيضه معنى واحد وإلا ارتفع النقيضان وهو محال.

الشرح :

يتألف الدليل الثالث على الإشتراك المعنوي للوجود من ثلاث مقدمات :

المقدمة الأولى : الوجود والعدم نقيضان لبعضهما البعض وهذه المقدمة بديهية ولا ريب في صحتها، لأن التقابل بين ما هو موجود وما هو معدوم تقابل السلب والإيجاب.

المقدمة الثانية : للعدم معنى واحد لا أكثر، أي إذا كان هناك مجال للشك في كون الوجود مشتركاً معنوياً فليس ثمة مجال للشك والتردد في الإشتراك المعنوي للعدم. إذ لو كان العدم مشتركاً لفظياً لأدى ذلك إلى حكايته عن معان متعددة، وهذا من شأنه أن يستوجب تحقق الكثرة في العدم في حين أنه لا كثرة ولا تمايز واقعي في العدم<sup>(٢)</sup>.

المقدمة الثالثة : نقيض الأمر الواحد، أمر واحد، إذ لا يمكن لشيء ما أن يكون نقيضاً لشيئين، لأن ذلك يفضي إلى ارتفاع النقيضين وهو محال. توضيح ذلك : لو

---

١- شرح المنظومة المختصر ج ١ ص ٢٧، ٢٨.

٢- سيأتي توضيح ذلك مفصلاً في الفصل العاشر.

كان لـ"الف" بما هو أمر واحد نقيضان هما "ب" و "ج". فهنا إذا كان لـ"ب" تحقق وليس لـ"ج" أي تحقق. في هذه الحالة إذا كان لـ"الف" تحقق فيستلزم من ذلك إجتماع النقيضين ("الف" و "ب") وإذا لم يكن لـ"الف" تحقق فإن ذلك يستلزم إرتفاع النقيضين ("الف" و "ج") وكلا الأمرين محال.

النتيجة : الوجود والعدم مفهومان متناقضان، والعدم لا يفيد إلا معنى واحداً وليس أكثر، ونقيض الواحد لا يمكن ان يكون إلا واحداً. لهذا، لا مناص من القبول بأن الوجود أيضاً أمر واحد وأن له معنى واحداً وهو لذلك مشترك معنوي.

مناقشة رأي القائلين بأن الوجود مشترك لفظي

النص :

والقائلون بإشترائه اللفظي بين الأشياء او بين الواجب والممكن، إنما ذهبوا إليه حذراً من لزوم السنخية بين العلة والمعلول مطلقاً. او بين الواجب والممكن. ورد بأنه يستلزم تعطيل العقول عن المعرفة فإننا إذا قلنا الواجب موجود فإن كان المفهوم منه المعنى الذي يفهم من موجود الممكن لزم الإشتراك المعنوي وإن كان المفهوم منه ما يقابله وهو مصداق نقيضه كان نفياً لوجوده تعالى عن ذلك وإن لم يفهم منه شيء كان تعطيلاً للعقل عن المعرفة وهو خلاف ما نجده من أنفسنا بالضرورة.

الشرح :

سوف نبين مطالب هذا القسم من خلال عدة امور:

القائلون بالإشتراك اللفظي للوجود مجموعتان :

أ- يرى بعض المتكلمين أن الوجود مشترك لفظي، وهناك اختلافات ايضاً فيما

بين هؤلاء البعض، حول فهمهم للمشترك اللفظي، بحيث ذهبت مجموعة منهم إلى القول بأن "الوجود" الذي يطلق على الماهية إنما هو بمعنى الماهية ذاتها ولذلك فإن مصطلح "موجود" في قضية "الإنسان موجود" لا يفيد سوى معنى الإنسان وكذلك في قضية "الشجرة موجودة" لا يفيد سوى معنى الشجرة إضافة إلى إفادته معنى الروح في قضية "الروح موجود" وهلم جرا. وطبقاً لهذا الرأي، فإن هنالك ما لا يحصى من المعاني للفظ "وجود" والإشتراك القائم بين كافة تلك المعاني يندرج في إطار الإشتراك اللفظي.

ب - مجموعة أخرى من المتكلمين ترى أن "لفظ وجود" مشترك لفظي بين الواجب والممكن وبهذا الشكل فإن لفظ "وجود" الذي يطلق على المخلوق لا يمكن أن يطلق بنفس المعنى على الخالق.

منشأ الخطأ لدى القائلين بالإشتراك اللفظي

٢ - منشأ رواج هذا الإعتقاد - الإشتراك اللفظي للوجود - في اوساط المتكلمين هو الخلط بين المفهوم والمصداق وعدم التمييز بين خصوصياتهما، وأما توضيح ما تصوره الصنف الأول - اي القائلون بأن الوجود الذي يطلق على أية ماهية، إنما هو بمعنى الماهية ذاتها - هو أنهم قالوا، لو أن الوجود يستعمل بمعنى واحد في كافة الموارد - اي ان يكون مفهوم الوجود واحداً - للزم من ذلك أن يكون الوجود الخارجي للعلة مماثلاً للوجود الخارجي للمعلول، أي ضرورة كون مصداق الوجود واحداً أيضاً. ولذلك قالوا بما أن وجود العلة لا يماثل وجود المعلول، ولا بد من كون وجود العلة أقوى وأشد من وجود المعلول، فلوجود إذن، معان مختلفة في موارد عديدة وبناءً عليه فهو مشترك لفظي بين الأشياء.

والمجموعة الأخرى تصورت أيضاً أنه لو تم إطلاق "الوجود" وفق معنى واحد



على الواجب والممكن، للزم من ذلك المماثلة بين "وجود الواجب" و "وجود الممكن". في حين أنه لا مجال للمقايسة بين وجود الواجب ووجود اي من الممكنات (ليس كمثلته شيء) ولذا خلص هؤلاء الى نتيجة مفادها أن الوجود مشترك لفظي فيما بين الواجب والممكن.

وفي الجواب على هذه الشبهات يتوجب القول بأن الإشتراك على مستوى المفهوم لا يستلزم المماثلة فيما بين مصاديق ذلك المفهوم، ولا بد من التمييز بين ما هو مفهوم وما هو مصداق. وحدة المفهوم وعدم التعدد والإختلاف فيه لا تعني البتة عدم وجود إختلافات على مستوى مصاديقه. وبناءً عليه، فإن إختلاف العلة عن المعلول، وكذلك إختلاف الواجب عن الممكن - هذا الإختلاف الذي يعتبر أيضاً مصداقاً خاصاً بالعلة والمعلول - إنما هو موجود على صعيد المصداق وليس على صعيد المفهوم.

٣- الأدلة الواردة في بداية هذا الفصل على إثبات الإشتراك المعنوي للوجود، لا شك أنها كافية لإبطال القولين الآتيين، إلا أننا سنبين فيما يلي بعض الأدلة الإضافية بهدف إبطالهما. وإليك شرح أحد هذه الأدلة<sup>(١)</sup> المتكفلة بإبطال مقولة المجموعة الأولى:

لو ان لفظ موجود يطلق على أية ماهية بمعنى الماهية ذاتها - كأن يكون لفظ "موجود" في قضية "الروح موجود" بمعنى الروح، وفي قضية "الإنسان موجود" بمعنى الإنسان - لاستوجب من ذلك أن تكون كافة القضايا المشتملة على محمول "موجود" قضايا ضرورية ومستغنية عن إقامة الدليل عليها. وذلك نظراً لظهور مضمون القضايا على نحو "الألف ألف". بمعنى أن البيان سيأتي آنذاك من خلال

---

١- لم يؤت على ذكر هذا الدليل في النص.

حمل الشيء على ذاته. وحمل الشيء - أي شيء - على ذاته أمر بديهي ولا ضرورة لإقامة الدليل عليه.

### شرح الدليل الوارد في النص

أما ما ورد في النص ضمن عبارة "ورد بأنه يستلزم تعطيل العقول..." فهو يؤدي على نحو مباشر إلى إبطال قول المجموعة الثانية - أي الإشتراك لفظاً بين الواجب والممكن - كما انه يفضي بشكل غير مباشر إلى إبطال قول المجموعة الأولى. وشرحه كالتالي :

هنالك ثلاثة احتمالات فقط يمكن تصورها إزاء لفظ "موجود" في جملة "الواجب تعالى موجود":

الإحتمال الأول: أن ما ينتزع من لفظ "موجود" هو المعنى ذاته الذي ينتزع منه عندما يطلق مصطلح "موجود" على الظواهر الإمكانية. وفي هذه الحالة سيؤخذ على أنه مشترك معنوي وهو ما ينسجم مع رأينا.

الإحتمال الثاني: أن يفهم منه، معنى مغاير لمعنى "موجود" في مورد الممكنات. وهذا الافتراض مرفوض لأنه لو لم يكن لفظ موجود على مستوى الواجب - الواجب الذي هو مصداق للوجود - يستعمل وفق المعنى ذاته الذي ينطبق على موجودة<sup>(١)</sup> الظواهر الممكنة. لأدنى ذلك إلى كون الواجب مصداق نقيضه، ومصداق ذلك النقيض ليس سوى العدم، أي سيكون الواجب - في تلك الحال - مصداقاً للعدم وقد تعالى عن ذلك.

---

١ - لأنه إن كان معنى الوجود في الواجب غير الوجودية، لما كان سوى معنى العدم، وذلك ضروري الإمتناع عن ذاته تعالى ( المترجم ).

بعبارة أخرى، لو كان للموجود معنيان، واحد يستعمل في مورد الممكنات، وآخر في مورد الواجب. للزم من ذلك أن يكون كل من هذين المعنيين مصداق نقيض الآخر. ولو لم يكونا كذلك لوجب إرتفاع النقيضين. ومن جهة أخرى من البديهي القول أن نقيض معنى الوجود في مورد الممكنات هو العدم.. أي سيكون الواجب، في مثل هذه الحالة، مصداق العدم. وقد تنزه عن ذلك سبحانه.

الإحتمال الثالث: أن لا ينتزع شيء من لفظ "موجود" أي عندما نقول، إن "الله موجود" فإننا لا نستومي ولا نتلقى شيئاً من ذلك. ولا يكون القول، في هذا الموضع، أكثر من لفظ يجري على اللسان. وهناك مجموعة من المتكلمين تعتقد بذلك، وقد عممت إعتقادها هذا على سائر الصفات الإلهية. مثل: قادر حي وعالم... وهذا الفرض واضح البطلان لأن ذلك يستلزم تعطيل العقل وعجزه عن إدراك الباري عز وجل، وهذا ما يتنافى مع البديهيات، إذ يستحيل أن لا نفهم شيئاً عن موجودية الله تعالى. كما يستحيل أن تكون تلك الألفاظ بالنسبة لنا مبهمة وغير مفهومة بشكل أو بآخر.

وبناءً على ما تقدم، نجد أن الإحتمال الأول صحيح. أي أن ما يفهم من لفظ "موجود" عندما يطلق على مستوى الواجب هو ذاته ما يفهم منه عندما يطلق على مستوى الظواهر الأخرى.



## الفصل الثالث

### في ان الوجود زائد على الماهية عارض لها

النص :

بمعنى ان المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر ، فللعقل أن يجرد الماهية وهي ما يقال في جواب ما هو - عن الوجود ، فيعتبرها وحدها ، فيعقلها ، ثم يصفها بالوجود ، وهو معنى العروض ، فليس الوجود عين الماهية ولا جزءاً لها.

الشرح :

المسألة التي يبحث عنها في هذا الفصل ، هي هل أن الوجود زائد على الماهية وعارض لها. أم أن "الوجود عين الماهية أو هو جزء لها". وابتداءً لا بد من عرض بعض التوضيح حول مصطلح الماهية لنتقل بعد ذلك الى اصل المطلب.

المراد بالماهية ، مفاهيم مثل الإنسان ، الخشب ، الحجر ، السواد ، البياض... أي المفاهيم العاكسة لذات مصاديقها والحاكية عن "ماهويتها". ولهذا قيل ان الماهية هي ما يقع في جواب "ما هو". فإذا شاهدنا لوناً فحمياً وسألنا أي لون هو هذا سيكون الجواب : إنه لون أسود. وبناءً عليه ، نجد أن السواد عبارة عن ماهية ذلك اللون. وسيأتي المزيد من التوضيح حول الماهية في الفصل المقبل إن شاء الله.

## زيادة الوجود على الماهية في الخارج

يمكن طرح مسألة "زيادة الوجود على الماهية" من خلال صورتين، الأولى بإعتبار الخارج والثانية بإعتبار الذهن. والوجود زائد على الماهية في الخارج بمعنى أن ما لدينا في الخارج عبارة عن شيئين: الأول: الماهية، والثاني: الوجود. فيتحصل الوجود في الخارج على نحو أنه عارض للماهية. ومثال ذلك اللون الذي يعرض للحائط. والزيادة الخارجية للوجود على الماهية - اي احتمال وجود زيادة خارجية للوجود على الماهية - مرفوضة ولم يقبل بها احد من الحكماء ولا إعتبار لها، وسوف نؤجل الكثير من التوضيحات حول هذا المطلب الى الفصل المقبل.

## زيادة الوجود على الماهية في الذهن

إن ما يهمنا في هذا الفصل، هو زيادة الوجود على الماهية في الذهن، بمعنى أن مفهوم الوجود في الذهن يختلف عن مفهوم الإنسان والخشب والمفاهيم الماهوية الأخرى. إذ أن مفهوم الوجود ليس عين تلك المفاهيم كما ليس جزءاً لها. وبعبارة أخرى، المراد بأن "الوجود زائد على الماهية" هو ان العقل يستطيع من خلال ظرف تحليلاته التمييز - مثلاً - بين مفهوم الإنسان<sup>(١)</sup> ومفهوم الوجود ليقوم بعد ذلك بحمل مفهوم الوجود على مفهوم الانسان فيتحصل لدينا قضية "الإنسان موجود" بشكل تكون فيه هذه القضية متفاوتة مع قضية أخرى مثل "الإنسان بشر" و "الإنسان حيوان" ولكنها، من جهة أخرى تكون قابلة للمقاربة مع قضية مثل: "الإنسان مخلوق"، وذلك لأنه في القضية الأولى "الإنسان بشر" يعتبر كل من

---

١ - المقصود هنا الإنسان بما هو ماهية، إذ أن العقل يستطيع التمييز بين مفهوم الإنسان بما هو إنسان، ومفهوم وجود الإنسان بما هو أمر موجود (المرجم)

الموضوع والمحمول عين الآخر والتفاوت القائم بينهما تفاوت لفظي فقط. واما في القضية الثانية (الإنسان حيوان) فإن المحمول (الحيوان) يشكل جزء موضوع القضية. أي إذا حللنا مفهوم الإنسان سنجد أن مفهوم الحيوان قد أخذ فيه بعين الإعتبار. في حين أن القضية الثالثة (الإنسان مخلوق) لا يعتبر المحمول فيها (المخلوق) عين الموضوع كما لا يعتبر جزءاً له بل أنه عارض عليه. وهذا العروض انما يقتصر على الذهن دون الخارج.

في هذا المقام لا بد من ذكر ملاحظتين :

الملاحظة الأولى : مع الإلتفات الى الإشتراك المعنوي للوجود والذي تم إثباته في الفصل السابق ، تبطل مقولة عينية مفهوم الوجود للماهية. لأن العينية فيما بينهما تفضي الى القول بالإشتراك اللفظي للوجود، في حين ان الوجود مشترك معنوي. وإذا كان الإشتراك المعنوي للوجود يبطل تلك المقولة إلا أنه لا يبطل الشبهة القائلة بجزئية الوجود للماهية.. ولهذا فإن إثبات كون الوجود مشتركاً معنوياً لا يغنينا عن الخوض بـ"زيادة الوجود على الماهية" .. وهذا ما سنتحدث عنه في هذا الفصل.

الملاحظة الثانية : التغاير القائم بين مفهومي الوجود والماهية عبارة عن أمر بديهي وواضح ولذلك فإن كل من لديه تصور جلي حول موضوع ومحمول المسألة التي هي مورد بحث ودراسة خلال هذا الفصل. لا بد له من تقبل القول بأن الوجود زائد على الماهية.. ومن هنا، فإن الأدلة التي سيتم عرضها إنما هي من قبيل التنبيه، ليس إلا.

## أدلة زيادة الوجود على الماهية

النص :

والدليل عليه : أن الوجود يصح سلبه عن الماهية. ولو كان عيناً أو جزءاً لها، لم يصح ذلك، لإستحالة سلب عين الشيء وجزئه عنه.

وأيضاً حمل الوجود على الماهية لا يحتاج إلى دليل، فليس عيناً ولا جزءاً لها، لأن ذات الشيء وذاتيته بينة الثبوت له، لا تحتاج فيه الى دليل.

وايضاً، الماهية متساوية النسبة في نفسها إلى الوجود والعدم، ولو كان الوجود عيناً لها أو جزءاً لها، إستحالت نسبتها الى العدم الذي هو نقيضه.

الشرح :

يتضمن هذا القسم ثلاثة أدلة على أن الوجود زائد على الماهية.

الدليل الأول : إمكانية سلب الوجود عن الماهية.

ويتألف هذا الدليل من قياس إستثنائي على الشكل التالي :

المقدمة الأولى : فيما لو كان الوجود عين الماهية أو جزءاً لها لما صح سلب الوجود عن الماهية.

المقدمة الثانية : لكن يصح سلب الوجود عن الماهية (إستثناء نقيض التالي)

النتيجة : الوجود ليس عيناً للماهية أو جزءاً لها (نقيض المقدم)

توضيح المقدمة الأولى يرتكز إلى انه لو كان الوجود عين الماهية أو جزءاً لها، لأدى ذلك إلى كونه ذاتاً للماهية. بيد أنه يستحيل سلب الشيء عن ذاته. فعلى سبيل المثال إذا قلنا في تعريف الإنسان: الإنسان حيوان ناطق، سنرى أن كلاً من



الحيوانية والنطق إضافة الى مجموعهما، من ذاتيات الإنسان، وبالتالي لا يمكن سلب أي من تلك الأمور عنه، لأن سلب أي واحد منها عن الإنسان، يستوجب أن لا يكون الإنسان إنساناً، في حين أنه لا بد من كون كل شيء هو بالضرورة. لذا، لو كان الوجود عين الماهية أو جزءاً منها. لما أمكن سلبه عنها بأي وجه من الوجوه. لأن سلبه عنها، من شأنه أن يفضي إلى سلب الشيء عن ذاته وهو محال. في حين ان سلب الوجود عن الماهية أمر بغاية الوضوح، إذ أن الكثير من الماهيات ليس لها تحقق. وأما تلك التي لها تحقق فهي قابلة للإنعدام (المقدمة الثانية)، لهذا لا يعتبر الوجود عين الماهية أو جزءاً منها. بل هو زائد عليها.

الدليل الثاني : حمل الوجود على الماهية يحتاج الى دليل.

هذا الدليل أيضاً قياس إستثنائي نظم على الشكل التالي :

المقدمة الأولى : لو كان الوجود عين الماهية أو جزءاً لها.. لما احتاج حمل الوجود على الماهية (أية ماهية) إلى دليل.

المقدمة الثانية : لكن حمل الوجود على الماهية يحتاج الى دليل.

النتيجة : ليس الوجود عين الماهية أو جزءاً منها.

وتوضيح المقدمة الأولى للإستدلال هو أن حمل الشيء على ذاته وذاتياته أمر بين الوضوح والثبوت ولا يحتاج إلى دليل، وحسبما إصطلح عليه فإن ذات الشيء وذاتياته بينة الثبوت له، ولتقريب الفكرة نقول - مثلاً - : إننا إذا تصورنا خطأً ما على نحو صحيح، فإن كمية وإتصال وأحادية بعد ذلك الخط تخلص من الحاجة الى دليل. وكل شخص يتصور خطأً على نحو صحيح ويعرف فحوى هذه الألفاظ (الكمية، الإتصال، البعد الواحد) بشكل دقيق سوف يصدق بأن الخط عبارة عن

وفي سياق توضيح الدليل الأول، أشرنا إلى أن سلب ذاتيات الشيء عن الشيء، يندرج في إطار سلب الشيء عن نفسه وهو محال. وهنا نقول بأن إثبات ذاتيات الشيء للشيء نفسه يأتي في سياق ثبوت الشيء لنفسه. وهو بديهي وغير قابل للشك. أي أنه بالبدهة يمكن تصور أن كل شيء هو هو.. ذاته هي ذاته. ومع توضيح المقدمة الأولى أيضاً، نفيد بأن حمل الوجود على الماهية وثبوته لها يحتاج إلى دليل والمسألة ليست من البساطة بمكان أنه يكفي تصور ماهية ما، ليحصل التصديق بوجودها<sup>(١)</sup>. وبهذا يتبين لنا دليل آخر على أن الوجود ليس جزءاً لها ولا عينها.

الدليل الثالث : حمل نقيض الوجود على الماهية ليس ممتنعاً.

تم تنظيم هذا الدليل على صورة قياس إستثنائي وهو كالتالي :

المقدمة الأولى : لو كان الوجود عين الماهية أو جزءاً لها، لكان حمل نقيض

---

١- هنا من الممكن ان ترد الشبهة التالية وهي : ان الماهيات المعقولة فقط تحتاج إلى إثبات وجود وحمل. مثل العقل والهيولي الأولى والزمان، وغيره. في حين ان الماهيات المحسوسة من قبيل الإنسان، الشجرة، البياض بديهية الوجود.

الجواب : لإثبات المطلوب يكفي أن بعض الماهيات ليست بديهية الوجود. لأنه لو كان الوجود عين الماهية أو جزءاً لها لكانت كل الماهيات بلا إستثناء بديهية الوجود. إضافة إلى أن هناك فرقاً بين ماهو بديهي الوجود وبين ما هو محسوس الوجود إذ عندما تكون الماهية بديهية الوجود يكفي تصور نفس تلك الماهية للتصديق بوجودها، ولا شك أن الماهيات المحسوسة ليست كذلك.. إذ أن في الماهيات المحسوسة ما يشكل الصورة الحسية هي الماهيات، ومفهوم الوجود ليس بالمفهوم الحسي، كما قال الحكماء المحققون فالتصديق بالوجود المحسوس في الخارج إنما يتم من خلال الإستعانة ببرهان خفي.. إذن حتى وجود الماهيات المحسوسة يتم إثباته من خلال برهان (الشرح المختصر للمنظومة ج ١ - ص ٣٢).

الوجود (أي العدم) عليها ممتنعاً.

المقدمة الثانية : لكن حمل نقيض الوجود (أي العدم) ليس ممتنعاً عليها.

النتيجة : ليس الوجود عين الماهية أو جزءاً لها<sup>١</sup>.

يرتكز هذا الدليل<sup>(١)</sup> إلى أصلين : الأول إستحالة إجتماع النقيضين ، والآخر أن الماهية ممكنة الوجود. فتتضح المقدمة الأولى على أساس إستحالة إجتماع النقيضين . لأنه على فرض أن الوجود عين الماهية أو جزء لها ، وفي الوقت ذاته ، إذا كان العدم يحمل على الماهية ، فإن لازم ذلك إجتماع النقيضين وبما أن إجتماع النقيضين محال ، فلا بد في تلك الحالة من أن يكون حمل العدم على الماهية - وبعبارة أخرى نسبة الماهية الى العدم - ممتنعاً ايضاً.

وبناءً على الأصل الثاني ، أي أن الماهية ممكنة الوجود ، يتسنى إثبات المقدمة الثانية ، لأن إمكان الماهية يعني إستواء نسبتها إلى كل من الوجود والعدم ، وفي النتيجة ، كل ماهية في حد ذاتها لديها القابلية لأن يحمل كل من الوجود والعدم عليها.

---

١ - يتشابه هذا الدليل مع الدليل الأول إلى حد بعيد ، وكل من الدليلين يركز إلى ملاحظة ، وهي أن القول بعينية الوجود للماهية يلزم منه القول بإمتناع سلب الوجود عن الماهية - الذي هو مساوق لحمل العدم على الماهية - في حين أن هذا الأمر غير ممتنع.. إلا أنه لا يجب إعتبار هذين الدليلين دليلاً واحداً لأن اللازمة المعتمدة في الدليل الاول إستحالة سلب الشيء عن نفسه. بينما اللازمة في الدليل الثاني هي أن العدم نقيض الوجود ويستحيل جمعهما.



## الفصل الرابع

### في اصالة الوجود واعتبارية الماهية

النص :

انا لا نرتاب في ان هناك اموراً واقعية ذات آثار واقعية ليست بوهم الواهم ثم ننتزع من كل من هذه الامور المشهودة لنا - في عين أنه واحد في الخارج - مفهومين اثنين كل منهما غير الآخر مفهوماً وان اتحدا مصداقاً وهما الوجود والماهية كالإنسان الذي في الخارج المنتزع عنه انسان وأنه موجود.

وقد اختلف الحكماء في الاصيل منهما فذهب المشاؤون الى اصالة الوجود ونسب الى الاشراقيين القول بأصالة الماهية وأما القول بأصالتها معاً فلم يذهب اليه احد منهم لاستلزام ذلك كون كل شيء شيئين اثنين وهو خلاف الضرورة. والحق ما ذهب إليه المشاؤون من أصالة الوجود.

الشرح :

السؤال الذي يطرح نفسه في هذا الفصل ، والذي نحن بصدد الإجابة عليه بشكل صحيح هو: هل أن الوجود أصيل والماهية أمر إعتباري ، أم أن المسألة بالعكس ؟

قبل بيان الأدلة القائمة على أصالة الوجود وإعتبارية الماهية، لا بد من تقديم بعض الإيضاحات حول مصطلحات : الوجود، الماهية، الاصلالة والإعتبارية وذلك بهدف إدراك مواضع النزاع والخلاف على نحو واضح وصحيح:

ما هو المقصود بـ "الوجود" المدرج ضمن البحث

قد نستعمل لفظ "الوجود" أحياناً وفق المعنى الحرفي للكلمة، أي الرابط بين القضايا، ويعبر عنه بالفارسية من خلال كلمة "أست"، وأحياناً أخرى يقصد منه المعنى المصدرى، ويرادفه في الفارسية لفظ "بودن" - أي الكينونة - وفي موارد أخرى يستعمل على شكل إسم مصدرى ويوازيه في اللغة الفارسية كلمة "هستی" - أي وجود - وأما ما نحن بصدد بحثه في هذا المقام فهو هذا المعنى المستعمل كإسم مصدرى ولا علاقة لنا بالمعنى الحرفي ولا المصدرى<sup>(١)</sup>.

في استعمالات الماهية والمفاهيم الماهوية

"الماهية" مصدر جعلي مأخوذ من "ما هو" وتستعمل بمعنى إسم مصدرى مترادف مع لفظ "جیستی"<sup>(٢)</sup> في الفارسية - والمفاهيم الماهوية - كما أشرنا سابقاً عبارة عن المفاهيم التي تعكس ذات وذاتيات مصاديقها وتؤدي إلى تحديد الأشياء الخارجية، أي تحديد "ما هو" الشيء الموجود في الخارج . لهذا إذا أشرنا إلى شيء ما وسألنا "ما هو" هذا فإن ما سيقع في الجواب الصحيح على ذلك السؤال هي ماهية ذلك الشيء. من هنا نلاحظ أن الماهية عبارة عن الشيء الذي يتبين من خلال الإجابة على سؤال "ما هو" ولهذا قيل "الماهية هي ما يقال في

---

١ - سوف نتحدث عن المعنى الحرفي للوجود وذلك في المرحلة الثالثة : وأما بالنسبة للمعنى المصدرى (بودن) فلا شك أنه معنى إعتباري وخارج إطار البحث.

٢ - بمعنى "ماهوية" (المترجم).

لتوضيح المطلب على نحو أفضل نقول : ثمة مفهومان يتحصلان لدينا إزاء الأشياء الخارجية : الأول مفهوم الوجود (هستي) والآخر مفهوم الماهية ، أي مفاهيم من قبيل الماء والتراب، الإنسان، السواد والبياض. ومع الالتفات الى الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود نجد ان المفهوم الأول متساو في كافة الموارد ويصدق على كافة الأشياء الخارجية وفق معنى واحد، إذ يصح القول - مع الإشارة إلى كل واحد من تلك الأشياء بأن هذا الشيء موجود . ويختص هذا المفهوم بالحكاية عن أصل تحقق الأشياء وواقعيتها. أما القسم الثاني من المفاهيم فيختص كل واحد منها بنوع خاص من الأشياء من دون أن تتوفر فيه قابلية الإنطباق على كافة الأشياء، إذ بعض الأشياء تراب، والبعض منها ماء، والبعض الآخر إنسان. ومن هنا نخلص إلى نتيجة مفادها أن المفاهيم التي يتكفل كل واحد منها ببيان ذات وهوية المصدق المتعلق به عبارة عن مفاهيم ماهوية<sup>(٢)</sup>.

---

١ - للماهية إصطلاح آخر أعم من الإصطلاح الأول. وفي بيان الإصطلاح الثاني يقولون " الماهية ما به الشيء هو هو". أي بمعنى هوية الشيء وحقيقته. والإصطلاح الثاني أشمل من الأول بإعتبار أنه يشمل الواجب أيضاً، بخلاف الأول المختص بالممكنات، وبعبارة أخرى، للواجب تعالى "هوية" وليس له "ماهية" وعلى كل حال المقصود في بحثنا هو الإصطلاح الأول. والملاحظة الأخرى التي لا بد من الالتفات إليها هو أننا في هذا الفصل لسنا بصدد نفس مفهوم الماهية (أي الماهية بالحمل الأولي) إذ لا شك أن مفهوم الماهية إعتباري ولا أحد يدعي بأنه أصيل، والشيء الذي نحن بصدد الخوض فيه هو المفاهيم الماهوية (أي الماهية بالحمل الشائع) وبعبارة أخرى، الحديث عن أصالة المفاهيم وإعتباريتها هو في إطار الحديث عن الإنسان والحصان والنبات.. إلخ وليس في إطار الحديث عن نفس مفهوم الماهية.

٢ - بعبارة أخرى: هناك حيثيتان تتحصلان ذهنياً إزاء الأشياء، حيثية "الماهية" وحيثية

وهذا ما عبر عنه العلامة رحمه الله من خلال المتن حيث يقول: "لا ترتاب أن هناك أموراً واقعية ذات آثار واقعية، ليست بوهم الواهم، ثم تنتزع من كل هذه الأمور المشهودة لنا، في عين أنه واحد في الخارج مفهومين إثنين".

### معنى الأصالة والإعتبارية

بعدما تبين لنا أن الذهن ينتزع مفهومين مختلفين إزاء الشيء الواحد المتحقق في الخارج، أحدهما مفهوم الوجود والآخر مفهوم الماهية، نستطيع أن نستقل إلى موضوع الأصالة من خلال طرح السؤال التالي: إن ذاك المصدق الواحد المتحقق

---

>> "الوجود"، والماهيات هي التي تعكس تكثر الأشياء وتقسيمها إلى أمور مختلفة.

والوجود عبارة عن الشيء الذي يقابل العدم بحيث أن كل ما هو موجود هل يختص بوجود.

يقول الشهيد مطهري في حاشيته على كتاب أسس الفلسفة والمذهب الواقعي:

"لنفترض أننا صدقنا قطعاً بواقعية ثلاثة أمور مختلفة وهي: الخط والعدد والإنسان، واعتبرنا أن كل واحد من هذه الأمور الثلاثة موجود واقعاً، فحكمنّا أن الخط موجود، والعدد موجود، والإنسان موجود. هنا ستلاحظ أن هذه الأمور الثلاثة عبارة عن أمر واحد بلحاظ موجوديتها وواقعيتها وليس ثمة إختلاف بينها مع العلم أن تلك الموارد الثلاثة واقعية وحقيقية. لذلك ما يظهر للذهن هو أن الوجود يتعلق في كل مورد من تلك الموارد، وفي كل مورد لا بد أن يكون الشيء متلبساً بالوجود، وبعبارة أخرى، يظهر الوجود للذهن في الموارد المختلفة، من خلال إخراج الشيء من كتم العدم ومن حيز إيهام وظلام اللا وجود، فنرى الوجود تارة متلبساً بشيء نعتبره كما متصلاً، وطوراً بشيء آخر نعتبره كما منفصلاً وثالثة بشيء ثالث نعتبره جوهرًا عاقلاً.

فالشئ الذي يتحصل في الذهن على صورة معروض ومتلبس عبارة عن ماهية، إذ أن الماهية أشبه ما تكون بلباس يرتديه الوجود، أو أنها الشيء الخارج من كتم العدم وظلام اللا وجود. ولهذا نستنتج من خلال المثال الذي إستعرضناه في البدء بأن الخط والعدد والإنسان عبارة عن ماهيات مختلفة تتمتع بالواقعية.



في الخارج هل هو ماهية الشيء أم أنه وجود الشيء؟ أي هل أن الواقعية الخارجية مصداق حقيقي لمفهوم الوجود، أم أنها مصداق حقيقي لمفهوم الماهية؟ وبعبارة أخرى نقول: هل أن الوجود والماهية متحققان في الخارج معاً، أم أن واحداً منهما متحقق ومشكل لمتن الواقعية الخارجية في حين أن الآخر إعتباري ويستتزع من الأول مع العلم أن مفهوم "الوجود" والمفاهيم الماهوية تنطبق جميعاً على الواقعية الخارجية كأن نقول: "هذا الفرد إنسان وموجود"؟!

وبهدف تبيان المطلوب نرجو الإلتباه إلى هذا المثال: لنفترض أن هناك "مربعاً أبيض مرسوماً على لوح أسود" فمن خلال النظر إلى هذا الشكل لا بد أن ينطبع في ذهننا أمران: الأول مفهوم البياض، والثاني مفهوم المربع. هنا نسأل. هل أن المفهومين متحققان في الخارج في عرض بعضهما البعض؟ أي هل هناك شيئان متحققان على اللوح الأسود؟ مع قليل من الإمعان نستنتج أن ما هو قائم على اللوح الأسود هو "البياض" فحسب، لكن بما أن لهذا البياض محدودية خاصة من أربع جهات، تحصل له قالب خاص على مستوى الذهن. ومفهوم "المربع" في الواقع يحكي عن حد هذا "البياض" وهو قالب ينطبق على ذلك البياض، والشيء القائم حقيقة على اللوح هو البياض وحده<sup>(١)</sup>.

فمعنى أصالة الوجود، هو أن الوجود يشكل متن الواقعية ومتحقق في الخارج أما معنى إعتبارية الماهية هو أن الماهية حد للوجود وقالب ذهني يعكس الواقعية

---

١- المثال فقط لتقريب الصورة الى الذهن، وإلا، فإن اللون والشكل من الأعراس، طبقاً لآراء معظم الفلاسفة، والأول من مقولة الكيف والثاني من مقولة الكم، ولذلك كلاهما له ما يوازيه خارجياً.

الخارجية في الذهن<sup>(١)</sup>. وإذا أخذنا بعين الإعتبار ما يخلو من الحد كالباري عز وجل ، يتبين لنا أن ليس له ماهية. وبعبارة أخرى نقول: إعتبارية الماهية بمعنى أن الماهية متحققة مجازاً وتتمتع بالواقعية بعرض "الوجود" ولهذا هي تنتزع من الوجود<sup>(٢)</sup>.

١- من هنا يتضح أن قسماً من التعاريف المذكورة حول الماهية، يستند إلى مبدأ أصالة الوجود. ومن تلك التعاريف: "الماهية قالب ذهني كلي للموجودات العينية". "الماهية هي الحد العقلي الذي ينعكس في الذهن من الموجودات المحدودة". (تعليقة الشيخ الزيدي على النهاية - ص ٢٢) "فإن ماهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج وظل له" (الأسفار ج ٢ - ص ٢٣). "فإن الماهية نفسها خيال الوجود يظهر منه في المدارك العقلية والحسية". (الأسفار ج ١ - ص ١٩٨). "إن الماهيات أنحاء الوجود". "إن الماهيات حدود الوجود". (نهاية الحكمة ص ١٤).

٢- حاصله أن المقصود بالمفهومين المتقابلين "الأصيل" و "الإعتباري". هو أيهما - أي الوجود والماهية كمفهومين - يحكي عن الواقعية ذاتاً ومن دون أية واسطة فلسفية دقيقة؟ فهل أن الواقعية العينية عبارة عن الحيثية الماهوية حيث أن الوجود يحمل عليها من خلال عناية العقل به وبواسطة المفهوم الماهوي. وبهذا يكون له - للوجود - جانب فرعي وثانوي أم أن الواقعية العينية هي الحيثية ذاتها التي يحكى عنها من خلال مفهوم الوجود، والمفهوم الماهوي عبارة عن إنعكاس ذهني للحدود وبمثابة قالب للواقعية، والذهن إنما يحتسبها من خلال عنايته الدقيقة بها. على نحو تكون فيه الماهية ذات جانب فرعي وثانوي؟

إزاء ما ذكرناه يمكن الخلوص الى النتيجة التالية: إذا وافقنا على الشق الأول يعني إذا اعتبرنا أن الواقعية العينية مصداق ذاتي وبلا واسطة للماهية فنحن من القائلين بأصالة الماهية، وإعتبارية الوجود، أما إذا وافقنا على الشق الثاني من السؤال، واعتبرنا أن الواقعية العينية مصداق بالذات لمفهوم الوجود ومن دون واسطة، وأن المفاهيم الماهوية قوالب ذهنية لحدود الواقعيات المحدودة فإننا إذاً من القائلين بأصالة الوجود وأعتبارية الماهية (كتاب المنهاج الجديد في تعليم الفلسفة للشيخ مصباح الزيدي، ج ١ ص ٢٩٦ و ٢٩٧، النسخة الفارسية).

## إحتمالات المسألة

بما أن محل النزاع أصبح واضحاً، لا بد هنا من عرض إحتمالات المسألة ومناقشتها. إذ أن كل ما يمكن أن يتأتى للذهن في سياق الإجابة على ذلك السؤال -أي أيهما الأصيل، الوجود أم الماهية - لا يمكن أن يتعدى الإحتمالات التالية :

١- لا شيء منهما بأصيل.

٢- كلاهما أصيل.

٣- الأصالة للماهية، والوجود إعتباري.

٤- الأصالة للوجود والماهية إعتبارية.

الفرض الأول باطل وغير قابل للإمكان، لأن القول بإعتبارية الوجود والماهية على حد سواء، من شأنه أن يؤدي إلى إنكار كل واقعية متحققة في الخارج، أي أنه يفضي بنا إلى القول بأن كل موجود إنما هو من نسيج الخيال والذهن. وهو خلاف البديهيات طبقاً لما طرحناه في أول الكتاب.

الفرض الثاني باطل أيضاً وغير قابل للقبول، لأنه كما ذكرنا سابقاً، فهناك مفهومان يتحصلان في الذهن إزاء كل أمر واقعي واحد. وهما : الوجود والماهية، أي أن الأمر الواحد يحلل في الذهن إلى مفهومين، بمعنى أن الذهن هو الوعاء الذي تتحقق فيه الإثنية وليس الخارج. في الخارج لا يوجد سوى شيء واحد، بينما في الذهن يوجد شيان ينتزعان من ذلك الواحد. فإذا كان كلاهما - الوجود والماهية - أصيلاً، فإن ذلك سيجرنا إلى القول بوجود واقعتين\* لكل واقعية واحدة، وبالتالي يستلزم أيضاً وجود ماهية ووجود لكل من هاتين الواقعتين أيضاً، وبناءً عليه

---

\* - الواقعية هنا بمعنى الحصول والتحقق في الخارج (الترجم).

سيتحصل لدينا أربع واقعيات.. وهكذا دواليك مما يفضي بنا الى التسلسل وهو باطل<sup>(١)</sup>.

ومع ثبات بطلان الفرض الأول والثاني. ينحصر البحث في الإحتمالين الباقيين. الأول أصالة الماهية وإعتبارية الوجود - حيث ينسب هذا القول لحكماء الإشراف - والآخر: أصالة الوجود وإعتبارية الماهية على حد ما ذهب اليه حكماء المشاء.

### الدليل الأول على أصالة الوجود

النص :

والحق ما ذهب اليه المشاؤون من أصالة الوجود والبرهان عليه ان الماهية من حيث هي ليست إلا هي متساوية النسبة الى الوجود والعدم ، فلو لم يكن خروجها من حد الإستواء الى مستوى الوجود بحيث تترتب عليها الآثار بواسطة الوجود كان ذلك منها إنقلاباً وهو محال بالضرورة فالوجود هو المخرج لها عن حد

---

١ - بتعبير آخر ، إذا أردنا القول بأصالة الوجود والماهية فإن ذلك يستلزم تحقق المحال ، لأنه لا يوجد في الخارج شيان بعنوان "إنسان" و "وجود" محمولان على بعضهما مثل العرض والمعروض ، لأنه إما أن يكون الإنسان في مرتبة متقدمة على الوجود أو متأخرة عنه. مع العلم أن "الوجود" ليس بالشيء الذي ينفصل عن ذاته على نحو يؤدي إلى القول أن الشيء الواحد الموجود في الخارج عبارة عن شيئين ذاتي ووجودي. والسؤال هنا: إذا افترضنا أن تلك الذات قائمة في مرتبة ما قبل الوجود، فنحن نسأل هل كانت تلك الذات في تلك المرتبة - ما قبل الوجود - موجودة أم معدومة . إذا قلنا أنها كانت معدومة، إذاً فهي لا شيء ، وإذا قلنا أنها كانت موجودة في تلك المرتبة ما قبل الوجود، فلا بد من أن يكون لها وجود قبل ذلك الوجود.. وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية من الوجودات. من هنا لا يتسنى تحقق حيثيتين عينيتين في الخارج (الشرح المبسوط للمنظومة - ج ١ - ص ٦٩ - للشهيد مطهري - النسخة الفارسية).

الأستواء فهو الأصيل.

وما قيل : أن الماهية بنسبة مكتسبة من الجاعل تخرج من حد الإستواء الى مرحلة الأصالة فترتب عليها الآثار.

مندفع بأنها ان تفاوتت حالها بعد الإنتساب فما به التفاوت هو الموجود الأصيل ، وإن سمي نسبة الى الجاعل ، وإن لم تتفاوت ومع ذلك حمل عليها بأنها موجودة وترتبت عليها الآثار ، كان منها الانقلاب كما تقدم.

الشرح :

يشتمل هذا القسم على الدليل الأول لأصالة الوجود وإعتبارية الماهية ، ويعتبر هذا البرهان ، من أهم الأدلة المطروحة ضمن باب أصالة الوجود ، إذ بالإضافة إلى استحكامه وإتقانه ، فإنه لا يتوقف على أي أصل موضوع ، بل يرتكز فقط إلى أصل الواقعية - أي أن الأشياء متحققة في الخارج - وزيادة الوجود على الماهية. ولقد تم تنظيم مقدمات هذا البرهان على الشكل التالي :

ألف : الماهية بحسب ذاتها لاتستحق الوجودية كما لاتستحق المعدومية.

ب : بعض الماهيات موجودة ، ومتحققة في الخارج.

ج : إذا كانت موجودة هذه الماهيات ناتجة عن ذاتها ، ومن دون ضميمه الوجود لها فإن ذلك يستلزم الانقلاب.

د : الانقلاب محال.

النتيجة هي أن الماهية تستحق الإنصاف بالموجودية والتحقق من خلال ضميمه الوجود لها وبناء عليه فإن الأصالة للوجود ، لأن إنضمام أمر إعتباري إلى الشيء لا يبعث على موجودية ذلك الشيء وتحققه.

التوضيح : لا يمكن أخذ شيء من الوجود والعدم. في المفاهيم الماهوية، مثال ذلك مفهوم الإنسان الذي إذا أردنا تحليله فبالإمكان الحصول على مفاهيم متعلقة به مثل : الجوهر، الجسم، الحساس... وما شابه ذلك إلا أننا لن نستطيع البتة الحصول على مفهوم وجود الإنسان، ولهذا السبب قيل أن الوجود زائد على الماهية. فإذا كان الإنسان متصفاً بالوجود ومتحققاً في الخارج فلا بد أن هذا الإنصاف قد تأتي نتيجة ضم الوجود للإنسان وإلا لو كان الإنسان متصفاً بالوجود من خلال ذاته، لأدى ذلك إلى وقوع الانقلاب، والانقلاب يعني صيرورة الشيء شيئاً آخر من دون حصول أي تحول أو تدخل أي مرجع يستوجب ذلك ومن دون إضافة أي شيء إليه أو إنتقاص أي شيء منه. أما إستحالة الانقلاب فأمر واضح لأنه يستلزم إجتماع النقيضين، وبناء عليه، لا يمكن إنصاف ماهية الإنسان بالموجودية إلا بواسطة ضميمة الوجود لها. لذلك نستنتج أن الوجود أصيل لأنه يختص بواقعية حقيقية والماهية ليست سوى قالب ذهني ينتزع من الوجود<sup>(١)</sup>.

### دفع شبهة

يقول بعضهم : إن الماهية لا تتصف بالموجودية، لا من خلال ذاتها ولا

---

١ - يقول الاستاذ مطهري في تقرير هذا البرهان : "الإنسان من حيث أنه ماهية بذاته متساوي النسبة بين الوجود والعدم. إذ لا يستحق أن يحمل عليه "الموجود" ولا يستحق أن يحمل عليه "المعدوم"، ويتصف الإنسان باستحقاق حمل "الموجود" عندما يتوأم مع "الوجود" وفي المقابل يكون لديه إستحقاق حمل "المعدوم" من خلال مواءمته للعدم. بخلاف الوجود الذي يمثل عين الوجودية والواقعية. بمعنى آخر، تنتزع الموجودية من حاق ذات الوجود ولا تنتزع من حاق ذات الماهية، بل إن الموجودية تنتزع من خلال توأمة الماهية مع الوجود، وعندما تبين لنا أن كافة الماهيات لا تخرج من حد الإستواء - أي حد التساوي بين الوجود والعدم - إلا بواسطة الوجود، كيف يمكن للبعض القول أن الأصالة لغير الوجود!"

بواسطة ضميمة الوجود لها، بل بواسطة إنتسابها لخالق الكون (تعالى)، فالإنسان كان معدوماً قبل تحقق إضافته للخالق، وأصبح موجوداً بعدما أضيف له (سبحانه).

وفي جواب هؤلاء يتوجب القول : بعد إنتساب الإنسان للخالق، هل حصل ثمة إضافة إلى ماهية الإنسان، أم انها بقيت كما هي من دون حصول أي تغيير فيها إن اعترفوا بتحقق أمر ما أضيف الى ماهية الانسان، وأن موجودية الانسان تحققت نتيجة لذلك الأمر، نقول بأن ذلك الشيء المضاف ليس سوى الوجود وهو أصيل لذلك، وهذا ما يتطابق مع كلامنا من أن الله أخرج الماهية من حيز العدم عبر إفاضته الوجود عليها وجعلها بمثابة لباس له (للوجود).

وإذا قالوا بأنه لم يحصل أي تغيير أو تعديل في حال الماهية، وأن الانسان المتحصل بعد الإنتساب للخالق هو عينه الإنسان الكائن قبل الإنتساب له، ومع هذا فإنه كان معدوماً قبل الانتساب إلا أنه أصبح موجوداً يترتب عليه الأثر بعد انتسابه للباريء. نقول في رد جوابهم : هذا الفرض هو الانقلاب بعينه ولقد بينا إستحالتة.

## الدليل الثاني

النص :

برهان آخر : الماهيات مثار الكثرة والإختلاف بالذات، فلو لم يكن الوجود أصيلاً، لم تتحقق وحدة حقيقية ولا اتحاد بين ماهيتين، فلم يتحقق الحمل، الذي هو اتحاد في الوجود، والضرورة تقضي بخلافه، فالوجود هو الأصيل الموجود بالذات والماهية موجودة به.

الشرح :

يتشكل البرهان الثاني على أصالة الوجود من مقدمتين نظمتا على النحو

التالي:

المقدمة الأولى : لو لم يكن الوجود أصيلاً لما أمكن تحقق الحمل الشائع الصناعي.

المقدمة الثانية : لكن تحقق الحمل الشائع الصناعي - وصحته - أمر ضروري وغير قابل للإنكار.

النتيجة : الوجود أصيل.

وفي سبيل توضيح المقدمة الأولى للإستدلال، المؤلف من جملة شرطية لا بد من الإشارة إلى بعض المسائل :

الحمل ميبين لإتحاد الموضوع والمحمول

١ - الحمل عبارة عن إتحاد بين الموضوع والمحمول، أي عندما نقول : "الألف باء" فإننا نحكم من خلال ذلك بإتحاد بين الألف (الموضوع) وباء (المحمول) ونكون قد بينا وحدتهما، ومن هنا يلاحظ أن قوام الحمل عبارة عن شيئين أحدهما الموضوع والمحمول، وثانيهما أن يكون بين الإثنين نوع من الاتحاد والتداخل.

الحمل الأولي والحمل الشائع

٢ - الحمل على نوعين : حمل شائع صناعي وحمل ذاتي أولي، ففي الحمل الشائع هناك تغاير مفهومي بين الموضوع والمحمول، كما هناك تباين بينهما لناحية ماهية مثال قضية "الثلج بارد" أو "الكلس أبيض". فماهية الثلج تختلف عن ماهية البرودة. وكذلك ماهية الكلس مغايرة لماهية البياض. أما في الحمل الأولي فهناك اشتراك ماهوي ومفهومي فيما بين الموضوع والمحمول. مثال ذلك قضية : "الإنسان حيوان ناطق". أو قضية : "الخط كمية متصلة ذات بعد واحد". ففي مثل هذه القضايا



تقتصر المغايرة بين الموضوع والمحمول على الإجمال والتفصيل وما شابه ذلك.

### الماهيات مثار الكثرة

٣- وتوضح ذلك أن كل ماهية مغايرة ذاتاً لما عداها من الماهيات، فإذا افترضنا ماهيتين، فهذا يعني أننا افترضنا المغايرة بينهما أيضاً. وهذه المغايرة إما أن تكون بتمام الذات، - مثل ماهية البياض وماهية الانسان - وإما أن تكون بجزء من الذات مثال البياض والسواد حيث يشتركان في كونهما من الكيف المبصر إلا أنهما يختلفان بالجزء المختص بذات كل واحد منهما. وكل ماهية تختص بتعريف لا يمكن له أن ينطبق على غيرها من الماهيات. وبكلام آخر يمكن القول أن الماهيات مفاهيم مختلفة وكل واحدة منها تحكي عن شيء خاص متميز عن الآخر. وهذا ما تقصده بالضبط من أن هناك مغايرة ذاتية فيما بين الماهيات.

ومع التوجه الى المطالب الواردة أعلاه، نستطيع أن نوضح المقدمة الأولى للإستدلال (لو لم يكن الوجود أصيلاً، لما أمكن تحقق الحمل الشائع الصناعي) على الشكل التالي: في الحمل الشائع الصناعي - كما لاحظنا في قضية "الثلج بارد" و"الكلس أبيض" - لا بد من وجود جهة إتحاد لتكون بمثابة منشأ الوحدة فيما بين الموضوع والمحمول، وبما أن هذه الوحدة أمر واقعي ومتحقق في متن الخارج، لذا، يتوجب أن تكون جهة الإتحاد أصيلة وواقعية أيضاً، أي يجب أن لا تكون إعتبارية، ومن هذا المنطلق لا يمكن للماهية أن تمثل جهة الاتحاد لأنه كما قلنا: في الحمل الشائع يوجد تغاير بين ماهيتي الموضوع والمحمول. لذلك لا مفر من القبول بأن الأصل الذي يشكل منشأ ذلك الاتحاد بين الموضوع والمحمول هو الوجود ولو لم يكن الوجود أصيلاً لما تحقق هكذا نوع من الاتحاد، ولما أمكن حصول الحمل الشائع أبداً.

## الدليل الثالث

النص :

برهان آخر : الماهية توجد بوجود خارجي ، فترتب عليها آثارها ، وتوجد بعينها بوجود ذهني - كما سيأتي - فلا يترتب عليها شيء من تلك الآثار ، فلو لم يكن الوجود هو الأصيل ، وكانت الأصالة للماهية ، وهي محفوظة بالوجودين ، لم يكن فرق بينهما ، والتالي باطل ، فالمقدم مثله .

الشرح :

يستند هذا الدليل إلى مطلب سوف يتم بحثه ضمن باب الوجود الذهني ، حيث سيتضح حينذاك أن الماهية لها علاوة على وجودها الخارجي الذي هو منشأ للآثار المترتبة عليها ، لها وجود ذهني أيضاً وفاقد لتلك الآثار الخارجية ، وبناءً عليه ، نستطيع القول أن كل ماهية قابلة للتحقق من خلال شكلين : الأول في الخارج والآخر في الذهن . مثال ذلك : النار من حيث أنها ماهية ، فإذا كانت موجودة في الخارج فلا بد من ترتب أثر على ذلك من قبيل الحرارة والإضاءة . لكن إذا كانت هذه الماهية ذاتها موجودة في الذهن . فإن أثرها سوف لن يتعدى حدود العلم والتعقل . إذ ليس ثمة حرارة ولا إضاءة على مستوى الذهن ، ومع استعراض هذه المقدمة ، تنتقل إلى الإستدلال الذي نظم على الشكل التالي :

لو كانت الأصالة للماهية ، وكان الوجود اعتبارياً ، لما كان هناك أي تفاوت و فرق فيما بين الشيء المتحقق في الخارج والشيء الموجود في الذهن . لأنه عندئذ سوف لن يوجد أي فرق بين الموجود الخارجي والموجود الذهني ، من حيث أنهما ماهية - بناء على فرض اصالتها - وإذا وجد أي فرق بينهما فهو لناحية الوجود فقط وطبقاً للفرضية من أن الوجود أمر اعتباري ، لذلك فهو غير قابل لأن يكون منشأ هذا

الفرق والتفاوت الحقيقي. في حين أن التفاوت بين الموجود الخارجي والموجود الذهني غير قابل للإنكار، إذ أن النار الخارجية محرقة ومشعة، بخلاف النار كمفهوم ذهني حيث لا يترتب عليها أي أثر.. من هنا نستنتج أن الوجود أصيل والماهية إعتبارية<sup>(١)</sup>.

## الدليل الرابع

النص :

برهان آخر : الماهية من حيث هي تستوي نسبتها الى التقدم والتأخر والشدة والضعف، والقوة والفعل، لكن الامور الموجودة في الخارج مختلفة في هذه الاوصاف، فبعضها متقدم أو قوي كالعلة، وبعضها بخلاف ذلك كالمعلول، وبعضها بالقوة، وبعضها بالفعل، فلو لم يكن الوجود أصيل، كان اختلاف هذه

---

١ - يقول الشهيد مطهري في تقرير هذا البرهان : لو كانت الماهية أصيلة، لكانت منشأ لكافة الآثار. وبما أن الماهية في موطن الذهن لا تتفاوت البتة مع الماهية في موطن الخارج، فإن القول بأصلتها يستلزم أن تكون النار الذهنية محرقة إضافة الى كونها متعلقة، والنار الخارجية أيضاً متعلقة إضافة إلى كونها محرقة. في حين أن ذلك منتف بالضرورة.

وإذا قيل أن الإشكال نفسه ينطبق على القول بأصالة الوجود، بمعنى أن الماهية الخارجية موجودة ذهنياً بواسطة "الوجود" وبما أن الآثار المترتبة ناتجة عن ذلك الوجود أيضاً، لذلك يتوجب أن تكون كافة آثار الوجود الخارجي مترتبة على الوجود الذهني وأيضاً كافة آثار الوجود الذهني يجب أن تترتب على الوجود الخارجي. قلنا: كما سيتضح لاحقاً، فإن الوجود الذهني والوجود الخارجي عبارة عن مرتبتين من الوجود، وللوجود آثار مختلفة بحسب إختلاف المراتب، وهو أساساً حقيقة واحدة ذات مراتب مشككة. الا أنه لا يوجد أي اختلاف أو تشكيك على مستوى الماهية، ولهذا، فإن القول بأصالة الماهية، يلزم منه المماثلة بين الماهية الذهنية والماهية الخارجية. إلا أن القول بأصالة الوجود لا يلزم منه المماثلة بين الوجود الذهني والوجود الخارجي. (الشرح المختصر للمنظومة. ج ١ - ص ٣٨ و ٣٩ - النسخة الفارسية).

الصفات مستنداً إليها وهي متساوية النسبة الى الجميع، هذا خلف، وهناك حجج أخرى مذكورة في المطولات.

الشرح :

يعتبر هذا الدليل أقل إتقاناً ومتانة من البراهين الأخرى القائمة على أصالة الوجود، وهو يستند الى نفي التشكيك عن الماهية، ولقد نظم على الشكل التالي :

المقدمة الأولى : لو كان الوجود إعتبارياً والماهية أصيلة، للزم من ذلك أن تكون الماهية مشككة.

المقدمة الثانية : لكن لا مجال لأن تكون الماهية مشككة.

النتيجة : ليس الوجود إعتبارياً ولا الماهية أصيلة.

بهدف توضيح هذا الدليل لا بد من التطرق الى ثلاثة مطالب :

المفاهيم المتواطئة والمشككة

١ - تقسم المفاهيم الكلية، بلحاظ كيفية الصدق على المصاديق، الى نوعين :

المتواطئ والمشكك.

والمفهوم المتواطئ هو ذلك الذي يكون صدقه متساوياً على كافة الأفراد.

حيث تخلو تلك الأفراد من أي تفاوت في المصادقية إزاء ذلك المفهوم، من قبيل الشدة والضعف، التقدم والتأخر، الأولوية والثانوية... إلخ. ومثال ذلك مفهوم "الجسم" الذي يحمل على كافة مصاديقه بشكل متساو من دون وجود أي إمتياز بين جسم وآخر لناحية الجسمانية. أي أن ذلك المفهوم يصدق على كافة الأجسام على الرغم من الاختلافات والإمتيازات القائمة فيما بينها.

أما المشكك من المفاهيم فهو عبارة عن مفهوم يتفاوت صدقه على أفراده

ومصاديقه. إذ أن البعض منها يختلف عن الآخر ويمتاز عنه لناحية المصادقية إزاء ذلك المفهوم، كما هو حال الخطوط المتفاوتة من حيث الطول، إذ أن مصادقية الخط -المترا أكثر من مصادقية الخط- السنتيمتر. وأيضاً مفهوم السواد الذي لا يحمل على كافة مصاديقه بشكل متساو إذ أن بعض المصاديق المتعلقة بمفهوم السواد أكثر سواداً من غيرها ممن هو أقل سواداً.

عدم التشكيك على مستوى الماهية

٢- لا سبيل للتشكيك على مستوى الماهية ذاتاً، لذلك فإن التشكيكات التي تنسب للماهية إنما هي قائمة بالعرض. لأن ما به التفاوت والتمييز بين فرد الماهية الضعيف وفرداها الشديد، إما أن يكون معتبراً في صدق الماهية على أفرادها، وإما أن لا يكون معتبراً. وبمقتضى الحالة الأولى، فإن الفرد الفاقد لما به التفاوت والاختلاف لن يكون فرداً لتلك الماهية. وهو خلاف الفرض. أما بالنسبة للحالة الثانية، فإن إختلاف ذينك الفردين يتم بواسطة أمر خارج الماهية. وهذا خلاف القول بأن الماهية مشككة<sup>(١)</sup>.

### للحقائق الخارجية إختلاف تشكيكي

٣- الوجود التشكيكي في الخارج غير قابل للإنكار. وهناك الكثير من الموارد التي يكون فيها فرد من الماهية علة لفرد آخر منها، وفي النتيجة يكون متقدماً عليه. نظراً - كما سيوضح لاحقاً - لوجوب تقدم العلة على معلولها، ولكون التقدم والتأخر نوعاً من أنواع التشكيك. كما أن البعض من أفراد ماهية ما بالقوة والبعض الآخر بالفعل ولا شك أن الموجود بالفعل لديه إختلاف تشكيكي مع ما هو

---

١- ر.ك تعليقة الآشيتاني على شرح المنظومة. ص ١٢- و"درر الفوائد" ج ١. ص ٣٢

موجود بالقوة<sup>(١)</sup>.

وفي النتيجة نقول : لو كانت الماهية أصيلة والوجود اعتبارياً، لتوجب كون الماهية منشأ كافة هذه الإختلافات التشكيكية، لأن الوجود إذا كان إعتبارياً لا يستطيع أن يكون منشأ تلك الإختلافات الحقيقية المتحققة في الخارج. وبما أنه تبين لنا أن لا مجال للتشكيك على مستوى الماهية، لذا لا مناص من القبول بأن الوجود أصيل والماهية إعتبارية وأن التشكيكات الملحوظة في الماهية. إنما هي مستمدة من الوجود.

أدلة القائلين بأصالة الماهية

النص :

وللقائلين بأصالة الماهية وإعتبارية الوجود حجج مدخولة، كقولهم : لو كان الوجود أصيلاً كان موجوداً في الخارج فله وجود، ولوجوده وجود، فيتسلسل وهو محال.

وأجيب عنه بأن الوجود موجود، لكن بنفس ذاته لا بوجود آخر، فلا يذهب الأمر إلى غير النهاية

الشرح :

لقد أقام أتباع أصالة الماهية عدة أدلة بهدف إثبات مدعاهم حيث نبحت فيما يلي واحداً منها.

وهذا الدليل الوارد في النص من ابتكار الشيخ شهاب الدين السهروردي<sup>(٢)</sup>

---

١- سيرد في الفصل المقبل توضيحات مفصلة حول الإختلاف التشكيكي.

٢- هو الشيخ شهاب الدين، يحيى بن حبش بن ميرك السهروردي الزنجاني : المعروف

حيث يهدف بالدرجة الأولى لإثبات إعتبارية الوجود، وبالتالي لإثبات أصالة الماهية. لأنه كما ذكرنا سابقاً، فإن الأمر دائر بين أصالة أحدهما وإعتبارية الآخر، أي إما أن يكون الوجود أصيلاً وإما أن تكون الماهية أصيلة، على نحو القضية الحقيقية المنفصلة.

يرتكز الدليل على ثلاث مقدمات :

المقدمة الأولى : أصالة الشيء تستلزم صحة حمل "الوجود" عليه، لأن الأصالة تعني ان يكون الشيء ذا واقعية وموجودية في الخارج. أي إذا كان :ألف" أصيلاً" لوجب الإعتقاد بأن "ألف موجود".

المقدمة الثانية : يلزم من حمل المشتق على شيء ما، أن يكون لذلك الشيء

---

>> بشيخ الإشراق. لا شك أنه من أعاجيب الدهر، كان يتمتع بذهن وقاد واستثنائي، مجدد ومبتكر، أسس مذهباً عرف بإسم "مذهب الإشراق". ومعظم مسائل هذا المذهب كانت مغايرة لمذهب المشاء، وتقريباً يمكن القول أن النظريات المعروفة اليوم تحت عنوان النظريات الإشراقية والتي تفت في مقابل آراء المشائين وأفكارهم إنما هي من إبداعات السهروردي. وما يتصوره البعض من أن الخلاف في تلك المسائل يعود الى أرسطو وأفلاطون إنما هو في الواقع حصيلة لفكره.

كان بارزاً في سائر العلوم بما في ذلك الفقه، سافر الى حلب وشارك في الجلسات العلمية ومن جملتها درس الأستاذ ملاوية في الفقه، مما جعله من المقربين للأستاذ بعدما تم التعرف على مقامه العلمي. كان له من الشهرة والصيت مما جعله مورد محبة وتقدير أبناء صلاح الدين الأيوبي. ولقد شارك في الكثير من المناظرات مع الفقهاء والمتكلمين حيث كان يتغلب عليهم ويسقط الحجة من أيديهم. مما جلب له الحسد من قبل الآخرين فأوقعوا به وقتلوه. توفي في سنة ٥٨٦ وله من العمر ٣٦ او في ٥٨٨ وله من العمر ٣٨ سنة.

(نقلاً عن الخدمات المتقابلة بين الإسلام وإيران - بتصرف وتلخيص - ص ٥٠٤ و ٥٠٥ النسخة الفارسية).

مبدأ الإشتقاق. بمعنى أنه يجب أن يكون لذلك الشيء ذات يتعلق بها مبدأ الاشتقاق المتأني على صورة أمر زائد عليها. مثال ذلك : "العالم" من حيث أنه "ذات ثبت له العلم". فإذا كان حسن عالماً، فلا بد من أن يكون لديه ذات، إضافة إلى علم زائد على تلك الذات. والأمر نفسه ينطبق على "موجود" إذا ما تم حمله على الشيء، كأن نقول مثلاً: "ألف موجود" إذ لا مناص من أن يكون له ذات متحققة ولديها وجود. بشكل يكون فيه ذاك الوجود زائداً على تلك الذات.

المقدمة الثالثة: "كل ما يلزم من وجوده تكرر فهو اعتباري". وشيخ الإشراق كان أول من أدلى بهذه القاعدة ولقد استند إليها في موارد مختلفة. ومضمون هذه القاعدة هو أنه إذا كان تحقق الشيء يلزم منه تكراره، فإن ذلك الشيء عبارة عن أمر إعتباري وفاقد للأصالة، أي لنفترض أن واقعية "الف" تستوجب تحقق ما لا يحصى من الـ"ألف" فإن ذلك الـ"الف" لا يمكن أن يكون إلا إعتبارياً، لأن غير ذلك يستلزم التسلسل وهو محال.

مع الإلتفات إلى المقدمات الثلاث الواردة أعلاه نستنتج أن الاستدلال قد نظم على الشكل التالي: إذا كان الوجود أصيلاً فإنه سيكون "موجوداً" بحسب ما تقتضيه المقدمة الأولى. ومع الأخذ بعين الإعتبار للمقدمة الثانية فإن الموجودية تفيد معنى "عنده وجود"، أي يتوجب تحصل "وجود ثان" عند "الوجود الأول" حتى يتسنى لنا القول بأنه موجود أي إطلاق الموجودية عليه. فإذا كان الوجود الثاني أصيلاً - طبقاً للفرص - فهذا يعني أنه موجود وفي النتيجة سيكون له "وجود ثالث" والأمر نفسه سينطبق على الوجود الثالث مما سيؤدي إلى وجود رابع وبالتالي التسلسل. وحاصله، إذا كان لـ"ج" وجود وكان هذا الوجود أصيلاً، فإن لازم ذلك تحقق ما لا نهاية له من الوجودات لوجود واحد "ج". ومن هنا يعلم أن اصالة



الوجود وتحققه مدعاة لتكرره.. ولهذا مع الإلتفات إلى المقدمة الثالثة يجب الخلوص إلى نتيجة مفادها أن الوجود إعتباري وبالتالي القبول بأن الماهية أصيلة.

مناقشة ونقد : يرد أتباع أصالة الوجود على هذا الاستدلال من خلال مناقشة المقدمة الثانية، حيث يقولون أن حمل المشتق على مورد ما إما أن يكون أعم من ذلك المورد الذي يكون له مبدأ الإشتقاق - بشكل يكون فيه مبدأ الإشتقاق زائداً على ذلك المورد - وإما أن يكون عين مبدأ الإشتقاق، أي كما أن "العالم" يطلق على الذات العاملة، يطلق أيضاً على الذات التي هي عين العلم. فإذا كان ثمة علم قائم بذاته، فإن ذلك العلم عبارة عن علم وعالم، لذلك كله نقول إنه لا يلزم من حمل المشتق على شيء ما زيادة مبدأ الإشتقاق بالنسبة إلى ذات ذلك الشيء. بل من الممكن أن يكون مبدأ الإشتقاق عين ذات الشيء.

وبناء عليه يمكن إطلاق "موجود" على الشيء من خلال شكلين : الأول : أن يكون لذلك الشيء "وجود" على نحو يكون الوجود زائداً عليه - وحمل "موجود" على الماهية من هذا القبيل - والثاني، أن يكون الشيء عين الوجود. وإطلاق "موجود" على "الوجود" من قبيل النوع الثاني. فقضية : "الوجود موجود" بمعنى أن الوجود عين الموجودية والواقعية، وبعبارة أخرى "الوجود" موجود لكن بذاته وليس بواسطة وجود آخر، ولذا لا سبيل لحصول تسلسل<sup>(١)</sup>.

---

١ - هنا لا بد من التذكير أن القواعد الفلسفية لا يمكن تجزئتها وتحليلها على أساس القواعد اللغوية والاستدلال المذكور اعلاه يبتني على قاعدة لفظية وهي أن المشتق "ذات ثبت له المبدأ" ولذلك لا يمكن استخلاص نتيجة فلسفية من خلال ذلك، حتى لو افترضنا صحة تلك القاعدة وصحة المقدمة الثانية - وهي ليست صحيحة - فإن ذلك لا يثبت المدعى. لأن بحثنا يدور حول واقعية الوجود سواء أمكن حمل "موجود" عليه أم لم يمكن. أي أن المقدمة الأولى للإستدلال مرفوضة بغض النظر عن صحة المقدمة الثانية أو عدم صحتها.

## مناقشة نظرية أصالة الوجود في الواجب وإعتبارية الماهية في الممكنات

النص :

ويظهر مما تقدم : ضعف قول آخر في المسألة منسوب الى المحقق الدواني ، وهو أصالة الوجود في الواجب تعالى وأصالة الماهية في الممكنات ، وعليه فإطلاق الوجود على الواجب بمعنى أنه نفس الوجود وعلى الماهيات بمعنى : أنها منتسبة إلى الوجود كاللاين والتامر بمعنى المنتسب إلى اللبن والتمر ، هذا وأما على مذهب المختار فالوجود موجود بذاته والماهية موجودة بالعرض.

الشرح :

للمحقق الدواني<sup>(١)</sup> رأي مفصل فيما يتعلق بهذا المطلب ، حيث يعتقد أن وجود

---

١- هو العلامة جلال الدين محمد بن اسعد الدين الدواني الصديقي ، المعروف بالعلامة والمحقق الدواني ، كان صاحب رأي في المنطق والفلسفة والرياضيات ، وبعض آرائه وأفكاره ما زالت رائجة في عالم الفلسفة. كان تلميذ القوام كربالي ومحي الدين كوشنكاري وحسنشاه المعروف بالبقال. (كل هؤلاء من تلاميذ السيد الشريف).

لقد احدث العلامة الدواني ضجة علمية من خلال حياته ومماته على حد سواء ويذكر التاريخ أن مشاجرات شفهية وكتابية قد حصلت بينه وبين السيد صدر الدين دشتكي في مجالات مختلفة. وبعد مماته كانت آثاره محط دفاع وتأييد من قبل بعض الفضلاء ومحط نقض وهجوم من قبل البعض الآخر.

بعدما ذاع صيته وتحققت شهرته استقطب الكثير من الطلاب من خراسان وأذربيجان وكرمان وحتى بغداد وتركستان وبلاد الروم ، التي شيراز حيث كان يقطن ، وحيث كانت تمثل شيراز آنذاك مركز ثقل العلوم الفلسفية . ولد سنة ٨٣٠ وتوفي سنة ٩٠٣ أو ٩٠٥.

(نقل بشكل ملخص عن كتاب الخدمات المتبادلة بين الاسلام وإيران ص ٥١٦- ٥١٧

النسخة الفارسية)

الواجب تعالى أصيل ، وفيما عداه فالأصالة للماهية. كما أنه يعتقد أن الوجود واحد شخصي خال من أي تعدد. بمعنى أن هناك وجوداً واحداً متحقق وهو الواجب وأن الماهيات حائزة على الأصالة من خلال إنتسابها إليه - تعالى - وإرتباطها به ، وبعبارة أخرى ، الماهية بحد ذاتها بطلان ووهم وليس لها نصيب من الأصالة. إلا أنه بعد خلقها من قبل الله تعالى وتحقق النسبة بين الخالقية والمخلوقية أصبحت الماهية موجودة وأصيلة. غير أن أصالة الماهية لا تعني أن لها وجود تتصف به بل تعني أن لها إنتساباً إلى الوجود ، على إعتبار أن الوجود منحصر بالبارئ عز وجل.

ومن هذا المنطلق كان يعتقد أن إطلاق : "موجود" على البارئ عز شأنه بمعنى أنه عين الوجود ، وأما إطلاق "موجود" على الماهيات فبمعنى إنتسابها إلى الوجود وليس بمعنى أن لها وجوداً تتصف به تماماً كما هو الحال في المشتقات مثال اللابن والتامر ، فاللابن لا يتصف باللبن بل منسوب إليه ، والتامر لا يتصف بالتمر بل ينسب إليه أيضاً.

لقد أشرنا في سياق البرهان الأول على أصالة الوجود أن البعض يقول أن "الماهية أصيلة بواسطة إنتسابها إلى الخالق وإرتباطها به وبذلك تترتب عليها الآثار" ولقد قمنا أيضاً بعملية نقد وتفنيذ على نحو تبين معه ضعف رأي المحقق الدواني لأن مبنى كلامه يفيد أن الماهية أصيلة نظراً لإنتسابها إلى البارئ وأن موجودية الماهية بمعنى انتسابها إلى الوجود (الخالق تعالى). ولقد بينا بطلان هذا المطلب في حينه.

### الواسطة في العروض

في الخاتمة يقول العلامة رحمته الله : "بناءً على أصالة الوجود ، فالوجود موجود ذاتاً والماهية موجودة بعرض الوجود". ومعنى هذا الكلام أنه طبقاً لأصالة الوجود ،

يشكل "الوجود" واسطة في عروض الوجودية على الماهية، والواسطة في العروض تعني أن الذهن يجعل حكم أحد المتحدين يسري على نحو المجاز الى المتحد الآخر، أي أنه يتحصل نوع من الإنحاد بين الأمرين بينما الحكم الحقيقي لواحد منهما. أي الذهن يقوم بعملية سراية بينهما بأن يجعل حكم أحدهما منتقلاً الى الآخر. وهذا في الواقع نوع من المجاز. مثال ذلك الإنسان الجالس في القطار المتحرك إذ مع أن الإنسان جالس مكانه من دون أن يقوم بأية حركة ومن دون أن يغير مكانه إلا أنه يتصف بالحركة ولكن بعرض<sup>(١)</sup> حركة القطار. وهنا نخلص الى نتيجة من خلال هذا المثال مفادها أن القطار متحرك أولاً وبالذات وذلك الشخص الجالس متحرك ثانياً وبالعرض. وحركة القطار عبارة عن واسطة في عروض الحركة عليه.

وبناءً على اصالة الوجود، نرى أن للوجود أولاً وبالذات واقعية وموجودية. أما الماهية بما أنها أمر إعتباري فهي ليست موجودة في حد ذاتها بل موجودة ثانياً بعرض الوجود. أي إذا قيل "وجود الإنسان موجود" فإن هذا التعبير حقيقي وخال من أي مجاز وليس فيه أية واسطة في العروض. ولكن إذا قيل: "الإنسان موجود" فالتعبير هنا مجازي ولا يخلو من واسطة في العروض.

## الفصل الخامس

### في ان الوجود حقيقة واحدة مشككة

النص :

اختلف القائلون بأصالة الوجود فذهب بعضهم الى ان الوجود حقيقة واحدة مشككة وهو المنسوب الى الفهلويين من حكماء الفرس ، فالوجود عندهم لكونه ظاهراً بذاته مظهراً لغيره من الماهيات كالنور الحسي الذي هو ظاهر بذاته مظهر لغيره من الأجسام الكثيفة للابصار.

فكما ان النور الحسي نوع واحد حقيقته انه ظاهر بذاته مظهر لغيره وهذا المعنى متحقق في جميع مراتب الاشعة والاطلة على كثرتها واختلافها فالنور الشديد شديد في نوريته التي يشارك فيها النور الضعيف والنور الضعيف في نوريته التي يشارك فيها النور الشديد فليست شدة الشديد منه جزء مقوماً للنورانية حتى يخرج الضعيف منه ولا عرضاً خارجاً عن الحقيقة وليس ضعف الضعيف قادحاً في نوريته ولا أنه مركب في النور والظلمة لكونها امراً عديمياً ، بل شدة الشديد في أصل النورية وكذا ضعف الضعيف فللنور عرض عريض باعتبار مراتبه المختلفة بالشدة والضعف ولكل مرتبة عرض عريض باعتبار مراتبه المختلفة من الأجسام الكثيفة.

كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة متميزة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر وغير ذلك فيرجع ما به الامتياز فيها الى ما به الاشتراك وما به الاختلاف الى ما به الاتحاد. فليس خصوصية شيء من المراتب جزءاً مقوماً للوجود لبساطته كما سيجي ولا امراً خارجاً عنه لان اصالة الوجود تبطل ما هو غيره الخارج عنه بل الخصوصية في كل مرتبة مقومة لنفس المرتبة بمعنى ما ليس بخارج منها.

ولها كثرة طولية باعتبار المراتب المختلفة الآخذة من اضعف المراتب وهي التي لا فعلية لها الا عدم الفعلية. وهي المادة الاولى الواقعة في افق العدم ثم تتساعد المراتب الى ان تنتهي الى المرتبة الواجبة لذاتها، وهي التي لا حد لها إلا عدم الحد، ولها كثرة عرضية باعتبار تخصصها بالماهيات المختلفة التي هي مشار الكثرة.

الشرح :

بعد ما تبين لنا أن الذهن يستطيع تشخيص حشيتين إزاء كل شيء وهما: حيشة الوجود، وحيشة الماهية. وأن حيشة الوجود أصيلة في حين أن حيشة الماهية إعتبارية.. وبعد ما قبلنا أن عالم الخارج مليء بالوجود وكل ما هو غير الوجود إنما هو باطل وعبث وفاقد للأصالة. وأنه إذا كان لهذا الغير نصيب من الواقعية، فهي قائمة بعرض الوجود.

بعد ما تبين لنا كل هذا، ننتقل الى تناول موضوع بحثنا من خلال التساؤلات التالية: هل أن عالم الخارج محكوم بالوحدة المحضة وأن الكثرة فيه بمثابة امر تصوري وفاقد للواقعية. أم أن الكثرة الحقيقية هي الحاكمة والغالبة في هذا العالم وما الوحدة سوى أمر مجازي وموهوم؟.. أم ان الواقع الخارجي يتشكل من كثرة

مترافقة مع الوحدة، ووحدة مزوجة بالكثرة؟

في هذا المقام يمكن الإشارة إلى أربعة آراء<sup>(١)</sup> :

نظرية وحدة الوجود والموجود والرد عليها

١ - الوحدة الصرفة هي الحاكمة في عالم الوجود. أي ان التحقق حاصل لوجود واحد احد فحسب. يتمثل بذات البارئ عز وجل. وليس ثمة موجود حقيقي سواه، وكل ما هو دونه فهو سراب ووهم، ويدل على كذب موجوديته وتحققه.. ويعرف هذا الرأي بـ "وحدة الوجود والموجود" وينسب الى بعض المتصوفة.

ولا شك ان هذا الرأي مرفوض من قبل منطق العقل. لأنه لا يتسنى بأي وجه من الوجوه إنكار الكثرة الموجودة في الخارج. ولأن إنكارها يؤدي إلى السفسطة ومن هنا لا يجوز الاعتقاد بأن كافة الأشياء الخارجية من قبيل الوهم والتصور وأن ليس لها أي نصيب من الوجود. كما لا يمكن الإدعاء بأن الذات الإلهية تختص بالوجود دون غيرها<sup>(٢)</sup>.

---

١ - في النص الأصلي لم تتم الإشارة الى الرأي الاول والثاني، وتعرضنا لهما من قبيل تعميم الفائدة والإحاطة بجوانب البحث.

٢ - من الواضح انه لدى العرفاء بيان آخر حول وحدة الوجود، والذي يندرج ضمن الرأي الرابع حيث سنشير إليه لاحقاً. ومع قطع النظر عما هو ظاهر من كلام بعض المتصوفة إلا ان للمطلب وجهاً آخر قد لا يكون له علاقة بما هو مذكور اعلاه وهو عبارة عن نوع من وحدة الشهود. بمعنى مسير الإنسان ضمن مسير السلوك وتهذيب النفس الى حيث لا يرى.. سوى الله تعالى، اي أن يرى العارف كل شيء على أنه آية ودليل عليه تعالى. ولذا فإن خصوصية العشق تكمن في أنها رؤية أحادية، وفي نظر العاشق فإن كل شيء يخبر عن المعشوق.. وبالتأكيد فإن هذا المطلب مورد تأييد الكثير من الروايات والآيات لكنه خارج إطار البحث.

## نظرية "وحدة الوجود وكثرة الموجود" والرد عليها

٢ - تنسب هذه النظرية إلى المحقق الدواني ، والمقصود بها أن "الوجود واحد إلا أن الموجودات كثيرة" وطبقاً لهذه النظرية فإن "الوجود الحقيقي" عبارة عن أمر واحد، متحقق على مستوى وجود الواجب تعالى، وبالمقابل هناك الكثير من الموجودات المتحققة والمتكثرة، غير أن تحققها حاصل من خلال كونها منسوبة إلى الوجود الحقيقي وليس بمعنى أنها وجود حقيقي . وفي النتيجة، يرى المحقق الدواني، ان للموجودات الكثيرة ماهيات لا تحصى، حيث لا تتحقق تلك الماهيات ولا يترتب عليها الأثر الا من خلال إرتباطها وإنتسابها إلى ذلك الوجود الواحد الذي لا وجود إلا هو.

ولقد أشرنا سابقاً إلى هذا المطلب، وقلنا أن هذا الإعتقاد يرتكز إلى القول بأصالة الماهية التي لديها إنتساب إلى الواجب تعالى.. ومع إقامة الدليل على بطلان أصالة الماهية وإستحالة تأصلها بعد إنتسابها إلى الواجب تعالى، يتضح أن هذا الرأي ليس له أساس أو مرتكز وأنه فاقد الإعتبار.

## نظرية كثرة الوجود والموجود

٣ - ومفاد هذا الرأي أن الكثرة المحضة هي الحاكمة في هذا العالم وأن الوحدة ليست إلا أمراً إعتبارياً ومجازياً، فاقداً للواقعية. وتنسب هذه النظرية لحكماء المشاء وتعرف تحت عنوان "كثرة الوجود والموجود". وبناءً على هذه النظرية يعتقد ان لكل شيء خارجي وجوداً خاصاً به يختلف عن وجودات سائر الاشياء الأخرى على نحو يخلو من أي إشتراك فيما بين كافة الوجودات المختلفة، وبعبارة أخرى، فإن هذه الوجودات عبارة عن حقائق مختلفة، تتباين فيما بينها بتمام الذوات، بشكل تكون الكثرة فيه أمراً واقعياً، في حين تكون الوحدة أمراً إعتبارياً وغير



حقيقي. وسوف نتطرق في سياق البحث، الى الدليل الذي يستند اليه هذا الرأي، إضافة إلى نقده.

### نظرية الوحدة في عين الكثرة

٤ - أما مغزى هذه النظرية فهو أن هناك واقعية للكثرة كما أن هناك واقعية للوحدة (وحدة حقيقية) بمعنى أن ثمة وجودات مختلفة متحققة في عالم الخارج (وهذا أمر بديهي ولا يحتاج إلى إثبات) تدل على أن الكثرة في العالم الخارجي أمر حقيقي وغير قابل للإنكار والتشكيك، إلا أن هذه الكثرة، وبخلاف ما يقوله حكماء المشاء، لا تتنافى البتة مع الوحدة القائمة على مستوى العالم، وليس صحيحاً أنه لا يوجد تحقق لأية جهة وحدوية ومشتركة فيما بين تلك الوجودات المتعددة، بل إن الكثرة الحاكمة على الوجودات الخارجية مردها إلى الوحدة.. وتعرف هذه النظرية تحت عنوان "الوحدة في عين الكثرة". وقد تسبناها صدر المتألهين ونسبها الى الفهوليين من حكماء فارس.. ومن بعده تم تبنيها من قبل أتباع الحكمة الإلهية.

وقبل الشروع في مناقشة الأدلة التي ارتكز إليها كل من الرأيين الثالث والرابع يجدر بنا التطرق والإشارة إلى ما يلي :

### أنواع الامتياز<sup>(١)</sup>

الكثرة تأتي بمعنى التعدد، والتعدد يندرج في إطار التغاير وبناء عليه : إذا كان هناك شيان، الواحد منهما عين الآخر من كافة الجهات من دون وجود أية مغايرة بينهما، فلا شك عندئذ أن كليهما عبارة عن شيء واحد ومن المستحيل أن يكونا شيئين اثنين، وعندئذ لا مجال لتحقيق الكثرة لأن الكثرة بين شيئين لا يمكن أن

---

١ - سوف نتحدث بالتفصيل عن أنواع الإمتياز في الفصل الثامن من المرحلة الخامسة.

تحقق إلا من خلال إمتياز ما قائم بينهما إذ عندما يكون "ألف" و "ب" بمثابة الأمرين المتغايرين ، فإن ذلك يعني أن كليهما أو واحداً منهما على الأقل يمتاز بشئ يفقده الآخر.. وذلك الشئ يقال له "ما به الإمتياز" وفي الحالة الأولى يقع الإمتياز على مستوى الطرفين في حين أنه في الحالة الثانية يتحقق على مستوى طرف واحد.

### الإمتياز بين شيئين على أربعة أشكال

١ - الإمتياز بتمام الذات : وهو يحصل في حالة الإنفصال التام بين شيئين ، من دون وجود أي إشتراك فيما بينهما. مثال ذلك ، إمتياز الجوهر عن العرض ، وإمتياز كل واحدة من المقولات العرضية عن الأخرى ، كإمتياز الكمية عن الكيفية إذ لا يوجد بينهما أي وجه مشترك.

٢ - إمتياز بجزء من الذات : ويتحقق فيما لو كان الإشتراك بين شيئين على مستوى جزء من الذات والإختلاف على مستوى جزء آخر. مثل إمتياز الإنسان عن الحصان ، إذ يشتركان في الحيوانية ، التي تشكل الجنس لكليهما ، وبالمقابل يختلفان لناحية الفصل الذي يميزهما عن بعضهما البعض. وجدير بالذكر هنا أن هذا النوع من الإمتياز يختص بالذوات المركبة المختصة بالجنس المشترك.

٣ - الإمتياز بالأعراض خارج الذوات ، وهذا النوع من الإمتياز يقع على مستوى نوع واحد لديه أفراد مختلفة. مثال ذلك الإنسان. إذ لدى كافة أفراد البشر حقيقة وذات واحدة ، ومن هذه الجهة لا يوجد أي تمايز فيما بين تلك الأفراد ، والإمتياز الحاصل إنما متحقق في الأعراض خارج الذوات ، كأن يكون لكل واحد طول خاص ، ووزن خاص ، ولون خاص ، وزمان ومكان و... إلخ

٤ - كما يلاحظ من خلال الأقسام الثلاثة الآتفة الذكر ، فإن ما به الإمتياز -

على مستوى كل واحدة منها - غير ما به الاشتراك، حيث يختص القسم الاول بالبيونة الكاملة من دون وجود أي وجه للإشتراك، ليصار إلى الرجوع إليه، وفي القسم الثاني، فإن ما به الإشتراك ينحصر بالجنس في حين أن ما به الإمتياز ينحصر بالفصل، وثمة تمايز قائم ما بين الفصل والجنس واما في القسم الثالث من الإمتيازات فإن ما به الإشتراك يشتمل على الذات بيد أن ما به الإمتياز فيتمثل بالعرض الخارج عن مقام الذات، أي أن الأعراض الخارجة عن الذات مغايرة للذات وبذلك يتحقق التمايز. اما القسم الرابع من الإمتياز فهو عبارة عن أن : "ما به الإمتياز يرجع إلى ما به الإشتراك":

### الإختلاف التشكيكي

٤ - الإمتياز الحاصل نتيجة الشدة والضعف، التقدم والتأخر، الزيادة والنقصان، وما شابه ذلك، يقال له الإختلاف التشكيكي، وهذا النوع من الإمتياز مرده الى نفس ما به الإشتراك. ومن اجل توضيح هذا النوع من الإختلاف، يستحسن القيام بعملية مقايسة فيما بين نور الشمعة ونور الشمس، إذ لا شك أنهما (الشمع والشمس) يشتركان في حقيقة واحدة والتي هي النور. والنور عبارة عن أمر واضح وبين بذاته، ومن شأنه أن يوضح ويبين طبيعة الأشياء الأخرى، وهو ليس سوى هذه الحقيقة.. والواقع أن إختلاف هذه الأنوار إنما هو بلحاظ نورانيتها، إذ أن الضعف الذي يشاهد في نور الشمعة - هذا الضعف الذي يميز نور الشمعة عن نور الشمس - وإنما يتعلق بالجانب النوري منها، وهذا الجانب هو عين ما به الإشتراك بين نور الشمعة ونور الشمس، وبالمقابل إذا تأملنا في جانب الشدة لدى نور الشمس سنجد أن هذه الشدة متعلقة بنورية الشمس أيضاً، على نحو أن هذه النورية المشتركة بين النورين تمثل عامل الإمتياز بينهما بإعتبار أن أحدهما ضعيف والآخر شديد.

ومن جهة أخرى نجد أن الدرجات المختلفة للنور، مثال الشدة والضعف، ليست هي المقوم لحقيقته - على نحو ما تم تصويره في القسم الثاني من أنواع الإمتياز - لأنه لو كان كذلك لتوجب إختصاصه بدرجة من الشدة أو الضعف بشكل يؤدي إلى عدم صدقه (النور) على كافة درجاته ومراتبه الأخرى، بينما الواقع أن كافة هذه المراتب والدرجات عبارة عن نور، كما أن هذه المراتب والدرجات المختصة بالشدة والضعف، ليست خارج حقيقة النور، إضافة إلى أنها ليست عارضة على تلك الحقيقة كما تم تصويرها في القسم الثالث من أنواع الإمتياز. وخلاصة الحديث، أن النور ليس سوى حقيقة واحدة سواءً كان مختصاً بالشمعة أو بالشمس، وفي النتيجة، النورية أمر مشترك بينهما، كما انهما يختلفان بهذه النورية ذاتها، بمعنى أن ما يشتركان به يستوجب تمايزهما، لأن مصداق هذه الحقيقة عند أحدهما أشد من الآخر. وهذا ما يقال له الإختلاف التشكيكي<sup>(١)</sup>.

عودة إلى أصل البحث ومناقشة أخرى للنظرية الثالثة والرابعة

بعد التطرق لتلك المقدمة، نعود إلى أصل البحث، أي الوحد والكثر المتحققتين بالخارج. والجدير ذكره هنا، هو أن حكماء المشاء يعتقدون أن : إختلاف الوجودات الخارجية إنما هو من قبيل : النوع الأول، أي بمعنى أن كل شيء مبين على نحو كامل لوجود الأشياء الأخرى. تبعاً لتعدد الأشياء المتحققة في الخارج. وليس ثمة ما هو مشترك بين الحقائق الوجودية بإستثناء مفهوم الوجود،

---

١ - للإختلاف التشكيكي أقسام عديدة وهي كالتالي ١- إختلاف في الشدة والضعف  
 ٢- إختلاف الزيادة والنقصان مثل إختلاف الخط - المتر عن الخط - المترين ٣- إختلاف الأقلية والأكثرية مثل إختلاف العدد (٥) عن العدد (٤) ٤- إختلاف في الاولوية والآخريه ٥- الإختلاف في الاولوية والثانوية وغير ذلك.

وبعبارة أخرى، يمكن القول بأن الوجودات الخارجية حقائق متباينة بتمام ذاتها.

أما اتباع الحكمة الإلهية، فيعتقدون أن الاختلاف بين الوجودات المتعددة يندرج ضمن سياق الشكل الرابع من أشكال الإمتياز، أي الإختلاف التشكيكي. كما أنهم يعتقدون أن للوجودات الخارجية حقيقة واحدة ذات مراتب متعددة. وإختلاف هذه المراتب إنما هو بلحاظ الشدة والضعف. القوة والفعل، التقدم والتأخر وأمثال ذلك. على نحو ما شبهناه من أن حقيقة الوجود شبيهة بالنور الحسى. وبناءً عليه، فإن الواقعيات الخارجية، كما أنها تشترك فيما بينها لناحية حقيقة الوجود - واشتراكها ليس مقتصرًا على مفهوم الوجود فحسب كما يقول حكماء المشاء - فإنها تختلف عن بعضها البعض من خلال هذه الحقيقة ذاتها أيضاً، فثمة مرتبة للوجود شديدة وأخرى ضعيفة. وكما ذكرنا بالنسبة للنور، فإن خصوصية كل مرتبة، أي الشدة في الوجود الشديد والضعف في الوجود الضعيف لا تشكل الجزء المقوم لحقيقة الوجود - على نحو ما جاء في الشكل الثاني - [ والدليل على ذلك أن الوجود حقيقة بسيطة ولا يمكن إعتبارها مركبة من جزئين (جزء مشترك وآخر مختص). ذلك أن خصوصية كل مرتبة ليست بالأمر الخارج عن حقيقة الوجود، حتى يمكن لأية خصوصية العروض على الوجود كجزء منفصل عنه على نحو تكون فيه موجبة لإمتياز المراتب بعضها عن بعض. لأنه مع الأخذ بعين الإعتبار لمسألة أصالة الوجود، يتضح لنا أن ليس ثمة تحقق ووجود لشيء آخر خارج إطار الوجود، لكي يتسنى لهذا الشيء أن يكون عارضاً على الوجود وموجباً لكثرتة. إضافة إلى ذلك، لو كانت مرتبة واحدة من الوجود مقومة لحقيقته لأدى ذلك إلى اختصاصه بتلك المرتبة وعدم صدقه على مراتبه الأخرى ] لا بل أن خصوصية كل مرتبة مقومة للمرتبة ذاتها فحسب وليست مقومة لحقيقة الوجود، إضافة إلى أنها ليست بالعرض الخارج عن حقيقة الوجود، وهذا لا يؤدي البتة إلى القول بتركب

المرتبة من جزئين، بل إن هذا يفيد أن الخصوصية ليست خارج المرتبة، بحيث لو لم تكن تلك الخصوصية موجودة لما كانت تلك المرتبة موجودة أيضاً.

### توضيح إضافي حول الاختلاف التشكيكي

في سبيل توضيح مسألة الإمتياز التشكيكي على نحو أدق، أي لكي نستوعب تماماً كيف أن ما به الإمتياز يمكن أن يكون ما به الإشتراك، وكيف أن خصوصية كل مرتبة مقومة لتلك المرتبة من دون أن تكون المقومة لأصل حقيقتها<sup>(١)</sup>، وفي الوقت ذاته غير خارجة عنها. لأجل ذلك كله سوف نتناول الأعداد والتمايز القائم بينها كنموذج يتسنى لنا من خلاله إستيعاب المطلب جيداً.

إن ما به الإمتياز بين الأعداد، التي تشكل كثرة لا متناهية، مشتق من سنخ ما به الإشتراك فيما بينها. لأن الإشتراك على مستوى الأعداد (من ٢ إلى ما لا نهاية) ينحصر بالعديّة ذاتها. والعدد ليس إلا مجموعة من الآحاد - لذا فإن كل عدد يشترك مع الآخر بما هو مجموعة آحاد. - ولا شك أيضاً أن الأعداد متمايزة فيما بينها ومن الواضح أن الأربعة غير الخمسة، والستة تختلف عن السبعة. إلا أن ما به إمتياز كل عدد عن الآخر لا يغير ما به إشتراك هذا مع ذلك، بمعنى أن عامل الإشتراك بينهما من سنخ وجنس واحد. لأن إمتياز عدد عن الآخر إنما يتحقق نظراً لأنه مضاف إليه أو منقوص منه واحد أو آحاد، وحاصله أن الشيء الذي يشكل مناط العدديّة ومناطق إشتراك الأعداد هو ذاته الذي يقع مناط الإختلاف والتعدد والكثرة فيها. ونظراً لهذه الخاصية يتم جعل الأعداد وترتيبها وفق طول بعضها البعض وليس وفق عرضها وهي بهذا النحو تشكل المراتب الخاصة بها، فكل عدد يشغل مرتبة ما، لا بد له أن يأتي فوق البعض الذي تحته، وتحت البعض الذي فوقه، ومعنى هذا

---

١- أي أصل حقيقة ما تنتمي إليه المرتبة، والمقصود بذلك حقيقة الوجود (المترجم).

أن أفراد ماهية العدد أفراد طولية وليست عرضية. وبناء عليه لو لم يكن ما به الإشتراك من سنخ ما به الإمتياز لما كان هناك معنى للأفراد الطولية. بل لما كان هناك ثمة معنى للكمال والنقص على مستوى أفراد نوع العدد. بل لأمكن القول أيضاً أن لا مصداق للكمال والنقص في أي مورد من الموارد. ومع ملاحظة كل عدد على حدة، نستطيع الإستنتاج أن خصوصية كل عدد هي المقومة له. مثال ذلك عدد (خمسة) الذي يتألف من تعداد خاص من (الواحد)، إذ أن مجموع هذا التعداد الخاص هو المقوم لذلك العدد، بشكل لو كان تعداد الواحد فيه أقل أو أكثر لما تسنى له أن يكون خمسة، بل لكان تحصل على شكل عدد آخر.. وزبدة المطلب تكمن في أن هذه الخصوصية المتحققة على مستوى العدد خمسة (خمسة عبارة عن مرتبة من مراتب العدد)، ليست هي المقومة لحقيقة العدد ككل (إنما مقومة لحقيقة مرتبة واحدة من مراتب العدد)، لأنه في حال إنتفاء تلك الخصوصية فذلك لن يؤدي إلى إنتفاء حقيقة العدد ككل، وفي الوقت ذاته نجد أن هذه الخصوصية ليست بالأمر الخارج عن حقيقة العدد مطلقاً، إضافة إلى أن حقيقة العدد (خمسة) ليست مركبة من عدد وغير عدد... هذا هو المقصود بالإمتياز التشكيكي ورجوع الإمتياز إلى ما به الإشتراك.

### الكثرة الطولية والكثرة العرضية للنور الحسي

من خلال المقاربة بين النور والوجود، ننتقل إلى ملاحظة أخرى، مهمة في هذا السياق، وهي أن للكثرة نوعين على مستوى حقيقة الوجود، واحدة منها طولية والأخرى عرضية، ولتقريب الفكرة نقول على سبيل المثال والتوضيح: للنور نوعان من الكثرة، الأولى بلحاظ ذاته وباعتبار المراتب المختلفة من شدة وضعف، مثل الإختلاف بين نور الشمعة ونور المصباح، وإختلافهما مع نور الشمس ووجود

مراتب لا معدودة بين الأسفل والأعلى ( أي بين الشمعة والشمس ) لا يمكن إغفالها أو تجاوزها، أضف إلى ذلك، الإختلاف القائم على مستوى نور الشمس ذاته، بإعتبار مراتبه المختلفة، إذ كلما كان خيط النور أكثر قرباً من كوكب الشمس فلا بد أن يكون أشد وأقوى وكلما كان أكثر بعداً عنه كان أضعف وأقل حرارة.

والكثرة الثانية عبارة عن كثرة قائمة بالعرض في حقيقة النور، حيث تتحصل الكثرة في هذه الحالة، من خلال تجلي وتكثر الأمور المختلفة المعرضة لإشعاعات النور المختصة بمرتبة ما. فثمة مرتبة من نور الشمس كفيلة بتكثر وإظهار آلاف الأشياء بعدما يكون قد سادها ظلام دامس وذلك من خلال تسلط أشعة تلك المرتبة على تلك الأشياء، وصحيح أن هذه الكثرة متحصلة أساساً على مستوى تلك الأمور المختلفة التي تم وقوع ضوء تلك المرتبة من الشمس عليها، إلا أن هذه الكثرة تنتقل وتسري أيضاً إلى تلك المرتبة لتؤدي إلى تحقق الكثرة فيها.

### الكثرة الطولية والكثرة العرضية للوجود

الوجود من هذا الجانب، شبيه بالنور الى حد بعيد حيث يوجد نوعان من الكثرة على صعيد الوجود، الأولى طولية والأخرى عرضية.. ومنشأ الكثرة الطولية للوجود، هي نفسها حقيقة الوجود بإعتبار مراتبه المختلفة من شدة وضعف، فالوجود حقيقة واحدة تبدأ من الوجود الواجب الذي يمثل أعلى وأشد مراتب الوجود، حيث لا حد له ولا قيد سوى أنه مطلق. لتنحدر المراتب بعد ذلك إلى الصادر الأول والثاني... إلى أن يصل التدرج إلى عالم المثل، مروراً بعالم المادة، إنتهاءً بعالم الهيولى الأولى التي تشكل أدنى مراتب الوجود وطرفه الآخر، وما بين الطرفين الأول والآخر يمكن لحظ الكثير من المراتب التي كلما اقتربت من الواجب كانت أكثر قوة وسمواً، وكلما ابتعدت عنه إزدادت ضعفاً وانحطاطاً.



والنوع الثاني من الكثرة عبارة عن الكثرة الظاهرة في الوجود على مستوى عرض الماهيات المختلفة، مثل الكثرة الحاصلة بين الوجودات المادية.. فوجود الحجر مختلف عن البشر الذي يختلف بدوره عن وجود الشجر.. إلخ. وبهذا الترتيب فإن الماهيات هي منشأ هذه الكثرة الحاصلة، أي أن ماهية الحجر تتغير مع ماهية الخشب أولاً ثم يسري وينتقل هذا التغير إلى وجود كل من الحجر والخشب ثانياً، ليتشكل حينذاك التغير بينهما مع أنهما من مرتبة وجودية واحدة تماماً كما يحصل على مستوى مرتبة واحدة من النور عندما تسقط أشعتها على الخشب والحجر معاً، إذ يتأتى التكثر بلحاظ ذلك.

دليل المشائين على أن الوجودات الخارجية حقائق متباينة بتمام الذوات  
النص :

وذهب قوم من المشائين إلى كون الوجود حقائق متباينة بتمام ذواتها، أما كونه حقائق متباينة فلاختلاف آثارها، وأما كونها متباينة بتمام ذواتها فلبساطتها. وعلى هذا يكون مفهوم الوجود المحمول عليها عرضياً خارجاً عنها لازماً لها.

الشرح :

لقد أشرنا سابقاً إلى نظرية المشائين حول الوحدة والكثرة وذكرنا أيضاً أن حكماء المشاء يعتقدون أن الكثرة الصرفة هي الحاكمة في هذا العالم والوجودات الخارجية عبارة عن مجموعة من الحقائق المتباينة بتمام ذواتها، ولهذا يمكن تقسيم نظرية هؤلاء إلى قسمين: الأول أن الكثرة أمر حقيقي والثاني أن اختلاف الوجودات متكثر بتمام الذوات.

## الكثرة أمر حقيقي

القسم الأول : الكثرة عبارة عن أمر حقيقي بخلاف ما اعتقده الصوفيون من أن عالم الوجود واحد، شخصي محض يخلو من أي مظهر للكثرة. ولقد استند هؤلاء -حكماء المشاء - إلى اختلاف آثار الظواهر المختلفة بهدف اثبات هذا القسم من مدعاهم، وملخص ما استدلووا به هو أنه يمكن ملاحظة الآثار المتباينة للأشياء الخارجية بالبداهة، كالنار التي لديها مجموعة من الآثار، والماء الذي لديه آثار أخرى والحجر والخشب.. وإلى ما هنالك من آثار متعددة طبقاً لتعدد الموجودات. وهذا ما يؤكد على أن منشأ هذه الآثار - أي الوجود - لديه حقائق متكثرة تبعاً لتكثُر الموجودات. فكثرة الوجود إذاً عبارة عن أمر واقعي غير قابل للإنكار. وإلى هنا يعتبر الاعتقاد بهذا القسم أمراً سليماً ولا غبار عليه.

### إختلاف الوجودات المتكثرة بتمام ذاتها

القسم الثاني : إختلاف هذه الوجودات المتحققة، بتمام ذاتها من دون أي اشتراك فيما بينها. بمعنى أن المفهوم الواحد الذي يسمى وجوداً والذي يحمل على كل شيء، لا يجب أن يؤدي إلى توهم أن الامور الخارجية تتصف بحقيقة واحدة أو أنها مشتركة على مستوى جزء من ذاتها.. بل إن هذا المفهوم الواحد إنما هو أمر عرضي ولا يحكي عن ذات هذه الامور. وفي كثير من الموارد المتباينة والمتغايرة يوجد إشتراك من خلال أمر عرضي. مثل إطلاق لفظ ماهية على الكم والكيف والجوهر على الرغم من أن التباين كلي بين هذه المفاهيم. ومن هذا القبيل أيضاً يأتي إطلاق لفظ وجود على الأمور الخارجية بمعنى أن مفهوم الوجود أمر عرضي وخارج عن ذات الحقائق الخارجية.

أما الدليل الذي اعتمده المشاؤون لإثبات هذا القسم من مدعاهم هو بساطة

حقيقة الوجود وخلوه من التركيب. وتوضيح ذلك أن حكماء المشاء كانوا يعرفون ثلاثة أنواع من الإمتياز والإختلاف : إختلاف بتمام الذات، إختلاف بجزء من الذات، إختلاف بواسطة الأعراض خارج الذات.. وبناءً على هذا يقولون :

لا يمكن إعتبار الإختلاف القائم بين الحقائق المتكثرة للوجود ناتجاً عن أمر خارج عن حقيقة الوجود ( النوع الثالث من أنواع الإمتياز) لأنه مع الأخذ بعين الإعتبار لمبدأ أصالة الوجود يتضح بطلان كل ما هو خارج حقيقة الوجود. وبعبارة أخرى: لا تحقق لشيئ سوى الوجود وبالتالي لا يمكن لشيئ سواه أن يؤدي إلى تكثره من خلال الإلتزام إليه (أي الوجود) وأيضاً لا يمكن إعتبار الإمتياز القائم بين الحقائق الوجودية إمتيازاً بجزء من الذوات (النوع الثاني من الإمتياز) لأن الوجود ليس إلا حقيقة بسيطة غير قابلة لأن تكون مركبة من جزئين (جزء مشترك وآخر مختص)، في حين أن هكذا نوع من الإمتياز يستلزم التركيب، ولا سبيل للتركيب في الأمور البسيطة.

وبناءً على ماتقدم يبقى إحتمال واحد هو : إمتياز الحقائق الوجودية بتمام ذواتها أي (النوع الأول من أنواع الإمتياز) وعلى هذا فإن الموجودات الخارجية عبارة عن حقائق متباينة بتمام ذواتها.

### إبطال قول المشائين

إرتكز أتباع الحكمة المشائية في إثبات دليلهم، على حصر المسألة بثلاثة إحتمالات إزاء ما يمكن أن يكون عليه تنوع الإمتياز. في حين أنه يوجد نوع رابع كان بالإمكان افتراضه وهو "وحدة حقيقة الوجود مع الإختلاف التشكيكي". ولهذا لا يصح إثبات القسم الاول من خلال إبطال القسمين الثاني والثالث من أقسام الإختلاف بمعنى أن الدليل الآنف الذكر أعم من المدعى والمطلوب. ولهذا بعدما

تبين بطلان القسمين الثاني والثالث يمكن حصر المسألة ضمن إحتمالين لثالث لهما.

الأول : أن يكون التمايز قائماً بتمام الذوات، كما يقول حكماء المشاء.

الثاني : أن يكون التمايز بلحاظ الشدة والضعف كما يرى أتباع الحكمة المتعالية بمعنى أن الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مشككة.

الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مشككة

النص :

والحق أنه حقيقة واحدة مشككة، أما كونها حقيقة واحدة. فلأنه لو لم تكن كذلك لكانت حقائق متباينة بتمام الذوات، ولازمه كون مفهوم الوجود، وهو مفهوم واحد - كما تقدم - منتزعاً من مصاديق متباينة بما هي متباينة، وهو محال، بيان الإستحالة أن المفهوم والمصداق واحد ذاتاً، وإنما الفارق كون الوجود ذهنياً أو خارجياً، فلو انتزع الواحد بما هو واحد من الكثير بما هو كثير، كان الواحد بما هو واحد كثيراً، وهو محال.

وايضاً لو انتزع المفهوم الواحد بما هو واحد من المصاديق الكثيرة بما هي كثيرة فاما ان تعتبر في صدقه خصوصية هذا المصداق لم يصدق على ذلك المصداق وان اعتبر فيه خصوصية ذاك لم يصدق على هذا وان اعتبر فيه الخصوصيتان معاً لم يصدق على شيء منهما وان لم يعتبر شيء من الخصوصيتين بل انتزع من القدر المشترك بينهما لم يكن منتزعاً من الكثير بما هو كثير بل بما هو واحد كالكلي المنتزع من الجهة المشتركة بين الافراد الصادق على الجميع (هف).  
واما أن حقيقته مشككة فلما يظهر من الكمالات الحقيقية المختلفة التي هي

صفات متفاضلة غير خارجة عن الحقيقة الواحدة كالشدة والضعف والتقدم والتأخر والقوة والفعل وغير ذلك فهي حقيقة واحدة متكررة في ذاتها، يرجع فيها كل ما به الإمتياز إلى ما به الإشتراك وبالعكس وهذا هو التشكيك.

الشرح :

يعرب العلامة من خلال هذا النص عن تبنيه لنظرية وحدة الوجود المشككة ويقيم الدليل على صحتها. وبشكل كلي يمكن تحليل هذه النظرية إلى مسألتين: الأولى أن الوجود - بخلاف ما يظنه المشاؤون - حقيقة واحدة. ووحدة حقيقة حاكمة على الواقعيات الخارجية وكلها من سنخ واحد. والثانية، أن هذه الحقيقة مشككة، وتدرج ضمن إطار الإختلاف التشكيكي بحسب الشدة والضعف، التقدم والتأخر، القوة والفعل... وأمثال ذلك. وسوف نقوم ببحث كل من المسألتين بشكل منفصل عن الآخر

برهان وحدة حقيقة الوجود

لكي نثبت وحدة حقيقة الوجود (المسألة الأولى) نقول: "لو لم يكن الوجود حقيقة واحدة لكان قطعاً حقائق متباينة بتمام الذوات.. لكن التالي (أي كون الوجود حقائق متباينة بتمام الذوات) باطل كما سيتضح لاحقاً. إذاً لا بد من أن يكون المقدم باطلاً أيضاً، أي لا بد من قبول "أن الوجود حقيقة واحدة"، هذه هي خلاصة الإستدلال المذكور في النص، وإليك توضيح كل من المقدمتين بهدف القبول به :

بالنسبة لمقدمة الإستدلال الأولى (لو لم يكن الوجود حقيقة واحدة، لكان قطعاً حقائق متباينة بتمام الذوات). فإنه مع التوجه إلى بساطة حقيقة الوجود والتي هي مورد قبول حكماء المشاء. أيضاً، يمكن إثبات هذه المقدمة بسهولة، لأنه إذا لم

يكن الوجود حقيقة واحدة، وفي الوقت ذاته، لم يكن حقائق متباينة بتمام الذوات، في هذه الحالة، لوجب أن يكون حقائق (متباينة بجزء من الذات) كل واحدة منها مركبة من جزء مختص وجزء آخر مشترك. وهذا لا ينسجم مع بساطة حقيقة الوجود. والعلامة لم يذكر الدليل على هذه المقدمة من خلال النص لأنها مورد قبول الخصم أيضاً.

أما المقدمة الثانية (لكن ليس الوجود حقائق متباينة بتمام الذوات) يمكن إثباتها من خلال قياس استثنائي على الشكل التالي :

فيما لو كان الوجود حقائق متباينة بتمام الذوات، للزم من ذلك إنتزاع مفهوم واحد بما هو واحد من مصاديق متباينة بما هي متباينة وحمل ذلك المفهوم عليها. وهو محال، إذ لا يمكن إنتزاع مفهوم واحد من حيث أنه واحد من مصاديق متباينة لا يوجد أي وجه مشترك فيما بينها أو إذا وجد ذلك الوجه المشترك، فإن عدم لحظه في المفهوم الواحد أمر غير ممكن (كما إن لحظ التباينات القائمة بين المصاديق في المفهوم الواحد أمر محال) وبمعنى أدق، لا يمكن إنتزاع هذا المفهوم الواحد من الكثير بما هو كثير وحمله عليه. والنتيجة أن فرض الوجود كحقائق متباينة بتمام الذوات أمر باطل وغير مقبول وذلك لدليلين يستعرضهما العلامة وشرحهما كالتالي:

لماذا لا يمكن للمفهوم الواحد بما هو واحد أن ينتزع من المصاديق الكثيرة بما هي كثيرة

الدليل الأول: أشار (قده) إلى هذا الدليل من خلال عبارة "بيان الإستحالة أن المفهوم والمصداق.. وهو يستند الى أصل سوف يتم التطرق إليه وإثباته ضمن مباحث الوجود الذهني وسوف نستخدمه في هذا المقام كعنوان لأصل الموضوع.

وهو أن "المفهوم والمصداق عبارة عن أمر واحد ذاتاً" وإنما الفرق بينهما لناحية أن المفهوم من سنخ الوجود الذهني في حين أن وجود المصداق من سنخ الوجود الخارجى "أي أن الفرق بينهما قائم على مستوى شكل الوجود وليس على مستوى الذات الخاصة بكل واحد منهما. والنتيجة : لو أمكن إنتزاع مفهوم واحد من مصاديق مختلفة خالية من أي إتحاد وإشتراك فيما بينها. أو إذا أمكن إنتزاع مفهوم واحد من مصاديق مختلفة ويوجد إشتراك فيما بينها من دون أن يلحظ ذلك الإشتراك على مستوى المفهوم، لو أمكن ذلك للزم منه القول بأن : "الواحد بما هو واحد كثير بما هو كثير" وبعبارة أخرى. الذات بما هي ذات تصبح ذات متعددة. وهذا يحكم إجتماع النقيضين وهو محال.

الدليل الثاني : ولقد وضحه (قده) من خلال عبارة "وأيضاً لو أنتزع المفهوم الواحد بما هو واحد..." ويرتكز هذا الدليل إلى الأصل القائل بأن إنتزاع مفهوم ما من مصداق ما، وأيضاً صدق مفهوم ما على مصداق محدد، إنما يتم بإعتبار الخصوصية المتوفرة بالمصداق. ولو لم يكن الأمر كذلك لكان من الممكن إنتزاع أي مفهوم من أي مصداق كان، ولأمكن أيضاً صدق وإنطباق كل مفهوم على كل مصداق. وهو واضح البطلان. فعلى سبيل المثال، مفهوم إنسان ينطبق على حسن وحسين إلا أنه لا ينطبق على الباب والحائط، وذلك لأن هناك خصوصية متوفرة في المصداق (حسن وحسين) يحكي عنها المفهوم من دون أن تتوفر هذه الخصوصية بمصداقي الباب والحائط. ومن هنا، لا بد من توفر تلك الخصوصية في سبيل صدق مفهوم إنسان على مورد ما. وإلا ما هو الوجه الذي سيختص به هذا المفهوم ليحول بينه وبين صدقه على الموارد الأخرى. وخلاصة ما ذكر أن صدق المفهوم على المصداق يحتاج إلى ملاك ومناط وإلا لأمكن إنتزاع كل مفهوم من كل مصداق.

وبناءً على ما مر نقول : يستحيل إنتزاع مفهوم واحد من مصاديق متباينة من حيث هي متباينة ومثال ذلك، لو إفترضنا أن مفهوم "ألف" يصدق على "الكلس" وأيضاً على "الفحم". فهناك عدة حالات يمكن تصورها إزاء ذلك :

١- أن لا يؤخذ بعين الاعتبار في صدق المفهوم إلا خصوصية المصداق الأول (الكلس) كأن يحكي ذلك المفهوم عن البياض الذي يختص بالكلس دون الفحم.

لو صح الإحتمال الأول لما كان المفهوم صادقاً على المصداق الآخر (الفحم) لأن الفحم يفتقد إلى البياض وبالتالي ينعدم ملاك صدق ذلك المفهوم على المصداق الثاني (الفحم) في حين أن هذا خلاف الفرضية لأن "الألف" يصدق على الإثنين معاً طبقاً للفرضية.

٢- أن تعتبر خصوصية المصداق الثاني فقط (الفحم) في ذلك المفهوم، كأن يحكي عن السواد المختص بالفحم دون الكلس.. وهذا الفرض أيضاً مرفوض لأنه لن ينطبق، والحال هذه، المفهوم على المصداق الأول وهو خلاف الفرضية من أن "الألف" ينطبق على المصداقين.

٣- أن يكون قد أخذ خصوصية كل من المصداقين في ذلك المفهوم مثل مفهوم (الأبيض والأسود) وفي هذه الحالة فإن المفهوم المتحصل لن ينطبق لا على الكلس ولا على الفحم.

٤- أن لا يكون قد أخذ أي من خصوصية المصداقين في المفهوم. وها هنا يكون قد انتزع المفهوم من ثمة قدر مشترك بين المصداقين، مثل مفهوم "جسم" الحاكي عن حقيقة مشتركة بين الكلس والفحم. وعندئذ لا شك أن مفهوم "ألف" سيكون صادقاً على المصداقين، وأيضاً على المصاديق الأخرى المختصة بهذا القدر المشترك.



ومع بحث هذه الحالات الاربع ، نستنتج أن المفهوم الواحد لا ينطبق على مصاديق كثيرة إلا إذا كان منتزِعاً من خلال القدر المشترك فيما بينها (الحالة الرابعة) وليس من خلال الكثرة القائمة فيها ، بمعنى أن المفهوم الواحد يصدق على مصاديق كثيرة بما هي واحد وليس بما هي كثيرة.

زبدة البحث

يمكن تلخيص البرهان على وحدة حقيقة الوجود كالتالي :

لو لم يكن الوجود حقيقة واحدة ، لوجب أن يكون متشكلاً من حقائق متباينة خالية من أي جهة إشتراك فيما بينها ، وهذا الأمر لا ينسجم مع مفهوم الإشتراك المعنوي للوجود ، لأننا أثبتنا عبر دليلين أن المفهوم الواحد لا يمكن أن ينتزع من مفاهيم متباينة بما هي متباينة. كما انه لا يمكن أن يصدق عليها وبناءً عليه لا بد من وجود جهة وحدة وإشتراك متعلقة بحقيقة الوجود تكون مصححة لإنتزاع مفهوم واحد (أي مفهوم الوجود) من تلك الحقيقة. شرط أن يكون مفهوم الوجود حاكياً عن جهة الإشتراك ذاتها ، وصادقاً على تلك الحقائق بهذا اللحاظ.

البرهان على أن حقيقة الوجود مشككة

بعد ما تم إثبات أن الوجود حقيقة واحدة ، نجد أنفسنا أمام إحتمالين : فإما أنه لا يوجد أي نوع من الكثرة على مستوى حقيقة الوجود والوحدة المحضة هي الحاكمة فيه ، وهذا رأي الصوفية الذي أشرنا اليه في بداية البحث. وإما أن يكون هناك نوع من الكثرة المتحققة في حقيقة الوجود ، على أن لا تكون تلك الكثرة منافية لوحدة الوجود فحسب ، بل تكون مؤكدة ومعززة لها أيضاً ، أي الكثرة التي يرجع ما به الإمتياز فيها إلى ما به الإشتراك. وبمعنى آخر الكثرة التشكيكية.. ويقول العلامة رحمته في سبيل إثبات الإحتمال الثاني وإبطال الأول ما مضمونه :

إذا القينا نظرة إلى العالم الخارجي، سنجد أن فيه ما لا يحصى من الأمور المختصة بالشدة والضعف، التقدم والتأخر، الفقر والغنى، القوة والضعف... وإلى ما هنالك، بشكل لو لم تكن حقيقة الوجود مليئة بالكثرة التشكيكية، أي لو لم يكن ما به الإمتياز على مستوى الوجود يرجع إلى ما به الإشتراك، لكانت كل تلك الأمور المختلفة فاقدة لقابلية التحقق والحصول.

وبعبارة أخرى: إن أصل وجود الكثرة في عالم الخارج أمر بديهي وغير قابل للإنكار، وبما أنه ثبت أيضاً أن حقيقة الوجود أصيلة، واحدة وبسيطة، نصل إلى نتيجة مؤداها أن هذه الكثرة لا يمكن أن تكون وأن نتحصل بواسطة الأعراض الخارجة عن الذات، أو بواسطة جزء من الذات. أو بسبب التباين القائم فيما بين الحقائق الوجودية، والحالة الوحيدة الباقية هي أن الوجود عبارة عن حقيقة واحدة مشككة (فليدقق في ذلك)<sup>(١)</sup>.

---

١ - المقصود هنا هو أن وحدة حقيقة الوجود أمر ثابت، كما أن التشكيك على مستوى الوجود ثابت أيضاً والجمع بينهما ممكن (المترجم).

## الفصل السادس

### في ما يتخصص به الوجود

النص :

تخصص الوجود بوجوه ثلاثة :

أحدها : تخصص حقيقته الواحدة الأصيلة بنفس ذاتها القائمة بذاتها.

وثانيها : تخصصها بخصوصيات مراتبها، غير الخارجة عن المراتب.

وثالثها : تخصص الوجود بإضافته الى الماهيات المختلفة الذوات وعروضه

لها، فيختلف باختلافها بالعرض.

الشرح :

المراد بالتخصص، إختصاص وإمتياز وفصل الشيء عن الآخر. والمقصود بالوجود الذي يبحث عنه في هذا الفصل هو حقيقة الوجود وليس مفهومه الذهني. ولذلك فإن البحث يدور حول تخصص وإمتياز الحقيقة الخارجية للوجود. مع العلم أن لهذا التخصص ثلاثة وجوه. ولأجل توضيح هذه الوجوه الثلاثة نرجو الإلتفات إلى المثال التالي:

لنفترض أنه يوجد نور واحد في هذا العالم : وهو نور الشمس ، في هذه الحالة لا مناص من وجود ثلاثة أنواع من التخصص لذلك النور :

أولاً : إن هذا النور عبارة عن حقيقة واحدة مقابل الظلام والعمتة. وهو يتميز عنها على نحو كامل. وهذا التمايز لا يمكن أن يكون إلا من حقيقة النور. وبناءً على هذا فإن النور يمتاز عن الظلام باعتبار نفس ذاته.. وهذه بمثابة أولى مراحل تخصص هذه الحقيقة. وهذا النوع من التخصص يتقوم بواسطة ذات النور، كما إنه يتعلق بحقيقة النور على أساس أنه أمر واحد.

ثانياً : كلما كان النور قريباً من الشمس كان أقوى، أشد، وأكثر إضاءة. وكلما كان أكثر بعداً عن الشمس، كان أضعف وأقل إضاءة. وبعبارة أخرى، إن لهذا النور مراتب، ولكل واحدة من هذه المراتب خاصية تميزها عن غيرها. وهذا بحد ذاته نوع من التخصص إذ يؤدي إلى ظهور مرتبة من النور قياساً إلى المراتب الأخرى. أما منشأ ومقوم هذا التخصص ليس بالشيء الخارج عن حقيقة النور. بل إن الدرجات المختلفة في النور من شدة وضعف هي الباعثة على تشكل المراتب المختلفة للنور بشكل تكون فيه كل درجة خاصة من الشدة والضعف بمثابة المقوم لمرتبة خاصة من النور ومن دون أن تكون خارجة عن تلك المرتبة. إلا أن هذا لا يعني أن تلك الدرجة هي المقوم لحقيقة النور ككل.

ثالثاً : إن تسلط النور على الأعيان المختلفة وإقترانه بها، يؤدي إلى تحقق إمتياز وتخصص من نوع آخر. فالنور الذي يسלט على الحائط يظهره يختلف عن النور الذي يسלט على الطاولة والكرسي ويظهرهما. إذ أن هذا النوع من التخصص يتعلق أولاً وبالذات بالأشياء التي يسלט عليها النور ويتحقق ثانياً وبالعرض من

خلال نسبته الى النور. أي بما أن الحائط مغاير للكرسي والطاولة. فالنور المسلط على الحائط مغاير بالعرض أيضاً للنور المسلط على الكرسي والطاولة.

حقيقة الوجود ووجه التخصص الثلاثة

هناك ثلاثة وجوه من التخصص فيما يتعلق بحقيقة الوجود :

أولاً : حقيقة الوجود ذاتاً تقف في مقابل العدم، وتمتاز عنه بنفس ذاتها. فإذا أخذنا كل الوجود بكافة مراتبه ودرجاته على أنه حقيقة أصيلة متكئة الى ذاتها، مستغنية عن الغير - لأن كل ماهو خارج عنها باطل وعبث - فإنه سيقع - الوجود - في مقابل العدم المطلق على نحو يكون التخصص فيه بتمام الذات.

ثانياً : لحقيقة الوجود مراتب مختلفة من الشدة والضعف، والتقدم والتأخر، والفقر والغنى، وغير ذلك.. وكما أشرنا سابقاً، فإن وجود الواجب أقوى تلك المراتب حيث أنه يمثل منتهى الشدة والقوة، ولا يمكن لحد عدمي أن يطرأ عليه، وبالمقابل فإن الهولي الأول (المادة الأولى) تمثل أضعف المراتب حيث أنها واجدة لكافة الحدود العدمية، وما بين المرتبتين هناك ما لا يحصى من الدرجات المختلفة المتحققة من شدة وضعف. هذا إضافة إلى أن المراتب القريبة من مرتبة الواجب حائزة على قدر أكبر من الكمالات الوجودية، والعكس صحيح، أي أن المراتب البعيدة عن مرتبة الواجب تشتمل على قدر أكبر من النقصان والضعف. هذا الإختلاف القائم على أساس الشدة والضعف، التقدم والتأخر... إلخ يستوجب وجود مراتب مختلفة للوجود. بحيث يكون لكل مرتبة منه تخصص معين تمتاز به عن غيرها من خلال درجة وجوديتها الخاصة بها. مع العلم أن خصوصية المرتبة ليست هي المقومة لحقيقة الوجود. إلا أنها مقومة للمرتبة ذاتها وغير خارجة عنها.

ثالثاً : يتحصل لحقيقة الوجود تخصص آخر على أثر إضافة الماهيات

المختلفة إليه، مثال ذلك : الوجود المتعلق بماهية الإنسان يتميز عن الوجود المتعلق بماهية الحديد والخشب، وبذلك يتحقق التمايز فيما بين الوجودات، إلا أن هذا التمايز يتعلق أولاً وبالذات بماهية الإنسان والحديد والخشب، ويتعلق ثانياً وبالعرض بالوجود الذي تنسب إليه تلك الأشياء. وبعبارة أخرى. ليس حقيقة الوجود هي المقوم والمنشأ لهذا النوع من التخصص، بل الماهية التي يعرض لها الوجود هي المقومة لذلك التخصص.

كيفية عروض الوجود للماهية

النص :

وعروض الوجود للماهية وثبوته لها ليس من قبيل العروض المقولي، الذي يتوقف فيه ثبوت العارض على ثبوت المعروض قبله، فإن حقيقة ثبوت الوجود للماهية هي ثبوت الماهية به، لأن ذلك مقتضى أصالته وإعتباريتها، وإنما العقل لمكان أنسه بالماهيات يفترض الماهية موضوعه، ويحمل الوجود عليها، وهو في الحقيقة من عكس الحمل.

الشرح :

قلنا أن عروض الوجود للماهية، يوجب نوعاً من التخصص في حقيقة الوجود. والآن نتوخى معرفة شكل هذا العروض وكيفيته. فعندما نقول أن الوجود عارض لماهية الإنسان فهل نقصد بذلك ما نقصده من قولنا: الضحك عارض للإنسان؟ وبمعنى آخر، هل أن عروض الوجود للماهية من قبيل العروض المقولي؟ (= عروض إحدى المقولات العرضية على الماهية).

لا ريب ان الجواب هو النفي، لأنه في العروض المقولي، يكون للمعروض تحقق وثبوت، في المرتبة المتقدمة على ثبوت العارض مع غض النظر عن عروض

الشيء المطلوب، فثبوت المعروض - في العروض المقولي - غير مرهون بعروض ذلك الشيء (العارض) بل على العكس من ذلك. فإن العارض في وجوده وتحققه متكئ وتابع الى المعروض، ولذا يعتبر ثبوته فرعاً لثبوت المعروض. بينما نرى على مستوى عروض الوجود للماهية أن أصل ثبوت وتحقق الماهية (المعروض) مشروط بوجود العارض لها (الوجود)، لأنه وفق مبدأ أصالة الوجود وإعتبارية الماهية، فإن الوجود هو الشيء الوحيد المتحقق والأصيل حقيقة، وعندما نقول: الإنسان موجود، الشجرة موجودة، الحديد، الذهب، وإلى ما هنالك من الماهيات الموجودة، فإن المقصود بذلك أن الماهيات منتزعة من الوجودات الخارجية ومبينة لحدودها، ولهذا يقال: إن ثبوت الوجود للماهية ليس من قبيل ثبوت شيء لآخر بل في الواقع هو عبارة عن ثبوت وتحقق الماهية بواسطة الوجود (فإن حقيقة ثبوت الوجود للماهية هي ثبوت الماهية به) لذلك فإن حمل الوجود على الماهية لا يعني وجود شيئين حقيقيين على مستوى الخارج بحيث أن أحدهما يكون عارضاً للآخر. من هنا نستنتج، أن الوجود المستحوذ على الأصالة، يجب أن يشغل مكان الموضوع في سياق القضية، والماهية الحائزة على الإعتبارية والمستمدة ثبوتها من الوجود لا بد من أن تشغل موقع المحمول، لهذا يجب القول: "هذا الوجود إنسان" مما يعني أن الماهية يجب أن تحمل على الوجود، وليس بالعكس. أي لا يتوجب حمل الوجود على الماهية. إلا أننا نظراً لإستثناسنا بالماهيات نقوم بتبديل موقعي المحمول والموضوع لنجعل الواحد منهما مكان الآخر، وبدلاً من حمل الماهية على الوجود، يتم حمل الوجود على الماهية (عكس الحمل) ولهذا نقول "الإنسان موجود".

## حل للإشكال المعروف حول حمل الوجود على الماهية

النص :

وبذلك يندفع الإشكال المعروف في حمل الوجود على الماهية من أن قاعدة الفرعية أعنى أن "ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له" توجب ثبوتاً للمثبت له قبل ثبوت الثابت، فثبوت الوجود للماهية يتوقف على ثبوت الماهية قبله، فإن كان ثبوتها عين ثبوته لها، لزم تقدم الشيء على نفسه، وإن كان غيره، توقف ثبوته لها على ثبوت آخر لها، وهلم جرا فيتسلسل.

الشرح :

يشير العلامة رحمته الله في هذا القسم إلى الإشكال المعروف فيما يختص بالربط بين "قاعدة الفرعية"<sup>(١)</sup> وعروض الوجود للماهية. ويشير إلى أنه يمكن حل هذا الإشكال بسهولة من خلال الرجوع إلى التوضيحات الآتفة الذكر حول كيفية عروض الوجود للماهية. كما أنه تطرق إلى بعض الحلول التي طرحها البعض إزاء هذا الإشكال، ويؤكد رحمته الله أن لاشيئاً من هذه الحلول بصحيح وأنه لا يمكن الإعتماد على أي منها لرفع الإلتباس القائم.

---

١- "قاعدة الفرعية" من القواعد الأساسية المطروحة في المنطق، ويستند المنطقيون إليها لإثبات ضرورة الموضوع في القضية الحملية الموجبة. وعلى هذا الأساس تقسم القضية الموجبة بإعتبار شكل وجود موضوعها إلى ذهنية، خارجية وحقيقية، يقول العلامة المظفر في هذا المجال: "إن الجملة الموجبة هي ما أفادت ثبوت شيءٍ لشيءٍ ولا شك أن ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع لثبوت المثبت له، أي إن الموضوع في الحملية الموجبة يجب أن يفرض موجوداً قبل فرض ثبوت المحمول له، إذ لولا أن يكون موجوداً لما أمكن أن يثبت له شيء.. وعلى العكس من ذلك السالبة، فإنها لا تستدعي وجود موضوعها لأن المعدوم يقبل أن يسلب عنه كل شيء".



ونحن سوف نمضى معه ﷺ من خلال شرح مضمون الإشكال أولاً، ومن ثم سوف نقوم بتسليط الضوء على أجوبة وحلول الآخرين، وإظهار ما فيها من الضعف والقصور، لنقوم أخيراً بشرح جواب العلامة (قده).

## عرض الإشكال

المعضلة المطروحة، والتي قام العلماء ببذل الكثير من الجهود بهدف حلها، هي كالتالي: "على أساس القبول بكل من مبدأ أصالة الوجود وإعتبارية الماهية، ومبدأ "قاعدة الفرعية" فإن عروض الوجود للماهية لا بد أن يؤدي الى الوقوع بواحد من محذورين :

١ - تقدم الشيء على نفسه.

٢ - التسلسل اللامحدود للوجودات.

توضيح الإشكال: طبقاً لمقولة أصالة الوجود وإعتبارية الماهية، فإن تحقق الماهية وثبوتها يتحصل بواسطة الوجود، وليس للماهية أي نحو من الثبوت من دون الوجود. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه طبقاً لـ "قاعدة الفرعية" القائلة بأن "ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له" بمعنى أن "ب" عندما تعرض لـ "ألف" فلا بد من أن يكون ثبوت "ألف" وتحققه سابق لثبوت "ب" وتحققها.

ومع الإلتفات لهذين المبدئين (أي أصالة الوجود وقاعدة الفرعية) فإن عروض الوجود للماهية، مثلاً ماهية الإنسان، إما أن يستلزم تقدم الشيء على نفسه، وإما أن يؤدي إلى التسلسل - وكلاهما محال - لأنه بحسب مقتضى قاعدة الفرعية يتوجب أن يكون للإنسان معروض الوجود تحقق قبل عروض الوجود له، ومن الطرف الآخر، وبحسب ما تقتضيه أصالة الوجود فإن ثبوت وتحقق أي ماهية - بما في ذلك الإنسان - لا يكون إلا بواسطة الوجود، وبناءً على ما تقدم، فإن لازم

ذلك تحقق الثبوت السابق لماهية الإنسان بواسطة وجود ما.

فإذا قلنا أن هذا الوجود - الذي يؤمن الثبوت السابق للماهية - هو عينه الوجود الأول، فإن ذلك يستلزم، أن يكون هذا الوجود قد عرض للإنسان، قبل أن يكون عارضاً للإنسان، وهذا هو محذور تقدم الشيء على نفسه.

وإذا قلنا أن هذا الوجود وجود آخر ومختلف، فإن ذلك يستوجب حصول التسلسل، لأن ثبوت وعروض هذا الوجود الثاني على الإنسان، متوقف أيضاً على الثبوت السابق للإنسان، وهذا الثبوت السابق يحتاج إلى عروض وجود ثالث وهكذا دواليك إلى ما لانهاية...

النص :

وقد اضطر هذا الإشكال بعضهم إلى القول بأن القاعدة مخصصة بثبوت الوجود للماهية، وبعضهم إلى تبديل الفرعية بالاستلزام فقال: "الحق أن ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له ولو بهذا الثابت، وثبوت الوجود للماهية مستلزم لثبوت الماهية بنفس هذا الوجود فلا إشكال".

وبعضهم إلى القول بأن الوجود لا تحقق له ولا ثبوت في ذهن ولا في خارج، وللموجود معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بـ "هست". والإشتقاق صوري، فلا ثبوت له حتى يتوقف على ثبوت الماهية.

وبعضهم إلى القول بأن الوجود ليس له إلا المعنى المطلق، وهو معنى الوجود العام، والحصص، وهو المعنى العام مضافاً إلى ماهية بحيث يكون التقييد داخلياً والتقييد خارجياً، وأما الفرد، وهو مجموع المقيد والتقييد والتقييد، فليس له ثبوت.

وشي من هذه الأجوبة<sup>(١)</sup> على فسادها لا يعني طائلاً.

الشرح :

لقد بذل العلماء المسلمون جهوداً مختلفة بهدف حل هذه المعضلة، وخلصوا إلى أجوبة مختلفة لرفع الإشكال القائم في هذا المجال. غير أن كل تلك الأجوبة غير شافية وفاقة للإعتبار. وإليكم أربعة من الأجوبة والردود عليها :

جواب الفخر الرازي على الإشكال والرد على الجواب

الجواب الأول منسوب إلى الفخر الرازي<sup>(٢)</sup> حيث يقول : إن قاعدة الفرعية غير قابلة للتطبيق على القضايا المشتملة على محمول "موجود" وبناءً عليه، فإن قضية "الإنسان موجود" مع أنها تدل على "ثبوت الوجود للإنسان" وتفيد "ثبوت الشيء للشيء" إلا أن قاعدة الفرعية لا تجري على هذا المورد، وذلك على إعتباران هذا النوع من القضايا الحاكي عن "ثبوت الوجود للماهية" مستثنى من قاعدة الفرعية.

---

١- المطالب المذكورة سابقاً كافية لإبطال هذه الأجوبة (الشارح)

٢- فخرالدين محمد بن عمرو بن الحسين الرازي، المعروف بالإمام الفخر الرازي، كان فقيهاً، متكلماً، مفسراً، فيلسوفاً، طبيباً، وخطيباً. كان يتمتع بذهنية إستثنائية، وتبحره في العلوم منقطع النظير، وفي الوقت نفسه كان مطلعاً على أفكار الفلاسفة وله مؤلفات نفيسة في مجال الفلسفة. نمط تفكيره كان كلامياً أكثر منه فلسفياً، وإنتقاداته للفلاسفة لاذعة حتى أنه شكك بمسلمات الفلسفة. كان حسن الذوق في تنظيم وتبويب وتقرير المسائل. أهم كتبه الفلسفية "المباحث الشريفة". حقق شهرة عظيمة من خلال تفسيره للقرآن الكريم تحت عنوان "مفاتيح الغيب" حيث أخذ موقعه بين التفسيرات المعتبرة. ولد سنة ٥٢٤ هـ، وتوفي سنة ٦٠٦ هـ (تقلاً عن الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران ص ٥٠٤ بتصرف وتلخيص - النسخة الفارسية).

قاعدة الفرعية، عبارة عن قاعدة عقلية. وكما جاء في حينه، فإن القاعدة العقلية غير قابلة للتخصيص والإستثناء بعدما يتبين البرهان على كليتها، والقول بـ "تخصيصها" بمثابة فقدانها لفعاليتها ودورها<sup>(١)</sup>.

### جواب المحقق الدواني والرد عليه

ينسب الجواب الثاني الى المحقق الدواني، فيقول: ليس صحيحاً أن مضمون قاعدة الفرعية هو أن "ثبوت شيء لشيء آخر فرع ثبوت المثبت له" حتى يلزم من ذلك أن يكون ثمة تحقق واثبوت للمعروض قبل أن يكون هناك ثبوت للمعارض. وبالتالي لا مجال لطرح لزوم التسلسل وتقدم الشيء على ذاته في مورد عروض الوجود على الماهية. بل إن مضمون قاعدة الفرعية يفيد أن: "ثبوت شيء لشيء آخر يستلزم ثبوت الشيء الآخر" (أي المثبت له). أي أنه يتوجب أن يكون المعروض موجوداً ومتحققاً عند عروض المعارض - وليس قبله لزوماً - سواء كان تحققه

---

١- التخصيص في الحكم العقلي يكشف عن بطلان ذلك الحكم، لأن الحكم العقلي بالنسبة للعقل المتعهد بالبرهان، مشخص، كما أن المحمول لا يمكن إنفكاكه عن العوارض الذاتية للموضوع. فإذا لاحظنا في مورد ما أن موضوع القضية متحقق لكن المحمول لا يترتب عليه. سيتضح لنا أن المحمول ليس من العوارض الذاتية لذلك الموضوع بل غريب عنه. والعوارض التي تكون غريبة لا تقع في مقدمات البرهان. والبرهان لا يكون إلا إذا كان المحمول عرضاً ذاتياً للموضوع. ولا شك أن ذاتي باب البرهان أعم من ذاتي باب الإيساغوجي. سواء كان المقوم الجنس والفصل أو كان العرض اللازم. في كل الأحوال إذا كان المحمول ذاتي الموضوع فهو غير قابل للتخصيص والإستثناء. ولا سبيل للعرض الغريب الى البراهين. في حين أن قاعدة الفرعية قاعدة عقلية ومبرهنة، والقول بتخصيصها وإستثنائها يؤدي الى بطلانها. (راجع كتاب "شرح الحكمة المتعالية" القسم الثاني من المجلد السادس ص ٥٦ و ٥٧).

متقدماً على عروض العارض وثبوته للمعروض - مثل موارد العروض المقولي - أو مقترناً ومترامناً معه. وإذا طبقنا قاعدة الفرعية وفق هذا التفسير في مقام الوجود العارض للماهية، فليس ثمة مشكلة لتواجهنا. بإعتبار أن القاعدة لا تنتقض في ذلك المقام. لأن تحقق الماهية يحصل بشكل مترامن مع عروض الوجود لها بواسطة نفس هذا الوجود العارض لها.

### الرد على الجواب

لقد عجز المحقق الدواني في الواقع عن حل الإشكال وتخلي عن فحوى قاعدة الفرعية. كما إنه غير محتواها على نحو كلي. إذ أن التفسير الذي قدمه المحقق الدواني حول ما يدرج تحت عنوان "قاعدة الفرعية" لا ينسجم إطلاقاً مع ما هو معروف عنها ومع ما أقيم من دليل وبرهان على صحتها والذي يعتبر مورد إجماع وإتفاق. ولا ريب في أن مرتكز قاعدة الفرعية هو أن ثبوت المعروض متقدم على عروض العارض. في حين أن ما قدمه الدواني من تفسير لهذه القاعدة لا يلزم منه تقدم المعروض على عروض العارض، بل جعلهما قرينين... وهو خلاف المحتوى الحقيقي للقاعدة.

### جواب السيد سند والرد عليه

ينقل هذا الجواب عن السيد سند<sup>(١)</sup>. وفي سبيل التخلّص من الإشكال لم يكتف بإنكار أصالة الوجود وتحققه في الخارج، بل أنكر أيضاً تعين مفهوم الوجود. إذ كان يعتقد أن: "الوجود" يخلو من المصداق على مستوى الخارج ومن المفهوم على مستوى الذهن، وأما لفظ "موجود" فله مفهوم ذهني، إلا أن هذا المفهوم بسيط

---

١- سيأتي الحديث عنه في حاشية المرحلة الثانية (باب الوجود الذهني).

وغير مركب. فإذا كان "الموجود" بمعنى أن "لديه وجوداً" فلازم ذلك أن يكون ذلك المعنى مركباً، في حين أن الموجود ليس مركباً من وجود وموجودية، وبالتالي لا يمكن القبول بأن مفهوم الوجود جزء منه، بل إن الموجود ذو معنى بسيط وواحد ويعادله في الفارسية لفظ "هست".

وبناء على ما تقدم، ليس للموجود ثمة مصداق في الخارج يعرض للماهية، كما ليس له ثمة مفهوم في الذهن يحمل على الماهية، أي ليس للموجود أي وجه من الثبوت للماهية، لا في الذهن ولا في الخارج. ولهذا لا يجوز القول: وحسبما تقتضيه قاعدة الفرعية، فإن ثبوت الوجود للماهية فرع ثبوت الماهية".

النقد: يبتني إدعاء السيد سند على أن لفظ "وجود" ليس له مفهوم يوازيه على مستوى الذهن، وهذا إنكار لأمر بديهي وكل إنسان يستطيع إدراك بطلان ذلك من خلال الرجوع إلى ما يمتلكه من مخزون حول المفاهيم الذهنية المتحصلة لديه. إذ لا يمكن بأي شكل من الأشكال الإدعاء بأننا لا نتصور شيئاً إزاء لفظ "وجود"، وأننا لا نحصل على أي معنى عندما يتناهى هذا اللفظ إلى سمعنا. كما إن إنكار الثبوت العيني والخارجي للوجود، يضعنا في مواجهة الكثير من الأدلة المبرهنة على أصالة الوجود والمثبتة لوجود كافة الحقائق الخارجية كمصداق ذاتي للوجود.

#### الجواب الرابع والرد عليه وينسب لبعض المتكلمين

يقول بعض المتكلمين: يوجد ثمة مفهوم ذهني للوجود، إلا أنه فاقد للفرد الخارجي والمصداق العيني، وبناءً عليه، فإن الوجود لا يعرض للماهية في الخارج حتى يمكن القول: "بمقتضى قاعدة الفرعية، لا بد أولاً من أن يكون للماهية ثبوت ومن ثم يعرض لها الوجود، في حين أن ثبوت الماهية محال من دون الوجود".

لقد كان يعتقد هؤلاء أن "للوجود" مفهوماً شاملاً وواسعاً في الذهن، ويسمى

بالمفهوم العام. وهذا المفهوم يتشكل في الذهن على شكل حصص وأقسام مختلفة تندرج جميعها تحت إطار المفهوم العام. وذلك على أثر إضافة هذا المفهوم إلى الماهيات المختلفة. فالمفاهيم من قبيل "وجود الحديد" و "وجود الذهب"، كل واحد منها يختص بحصّة من المفهوم العام للوجود. وكل واحدة من تلك الحصص تتمتع بجزئين: الأول: المفهوم العام للوجود (الذات المقيده) والآخر: إضافة ونسبة هذا المفهوم العام الى الماهية (= تقييد)، لكن المضاف اليه الذي يمثل الطرف الآخر للنسبة (= قيد) لا يندرج ضمن إطار الحصّة. ويتم ذكره فقط لبيان التقييد والإضافة. وذلك بإعتبار أن الإضافة قائمة بطرفين. ومن هنا يصبح الفرق معلوماً بين ما هو "حصّة" وبين ما هو "فرد"، لأن الحصّة عبارة عن المفهوم العام مع التقييد. في حين أن الفرد عبارة عن مجموع المفهوم العام والتقييد والقيد.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن صاحب القول من أتباع أصالة الماهية، وكان يعتقد أن هناك ثلاثة أمور يمكن ملاحظتها إزاء كل ماهية :

١ - المفهوم العام للماهية.

٢ - حصّة الماهية.

٣ - فردية الماهية.

ويرى أتباع هذا القول أنه، إذا كان المفهوم الأول والثاني متحققين على مستوى الذهن فحسب، فإن الثالث متحقق على مستوى الخارج. ومثالاً على ذلك يقال: إن "الإنسان" عبارة عن مفهوم عام يطلق على الإنسان المطلق والمجرد من كل قيد وينحصر في الذهن فقط، ولهذا المفهوم العام حصصاً مختلفة تتوجد من خلال إضافة الإنسان الى قيود متعددة، على شكل تكون الإضافة داخلية فيه والقيد خارج عنه. مثل الإنسان المضاف الى البياض والإنسان المضاف الى السواد. وهذه

الحصص أيضاً قائمة على مستوى الذهن. فماهية الـ "إنسان" عدا عن أنها مفهوم عام وذات حصة فإنها فرد أيضاً. كالإنسان الأبيض الذي هو عبارة عن إنسان مقترن بالإضافة والبياض، أي بمجموع ما يمثله المقيد والتقييد والقيد. وأما الشيء المتحقق بالخارج فهو الفرد بعينه، لكن بما أن الوجود أمر إعتباري، فهو بذلك يخلو من الفردية ولا يختص إلا بمفهوم عام وحصّة قائمان في الذهن دون سواه.

التقد: هذا الجواب أيضاً، غير قابل للقبول، إذ مع أنه تم من خلاله القول بالثبوت المفهومي والذهني للوجود، إلا أنه بالمقابل، تم إنكار الثبوت العيني للوجود. وهذا بمعنى نفي أصالة الوجود وهو مرفوض.

ملاحظة: كما ذكرنا في البداية، فإن الإشكال الذي نحن بصدده، يركز الى القبول بكل من أصالة الوجود وقاعدة الفرعية، ولا شيء من تلك الأجوبة الأربعة تسنى له رفع الإشكال مع الحفاظ على الجمع بين الأصلين، بمعنى أن الأجوبة كانت تركز إما إلى التخلي عن القول بقاعدة الفرعية - كما حصل في الجوابين الأول والثاني - وإما إلى إنكار أصالة الوجود. كما لاحظنا في الجوابين الثالث والرابع - في حين أنه لا يمكن رفض قاعدة الفرعية كما أنه لا يمكن إنكار أصالة الوجود، ولهذا نجد أن العلامة (قده) قد قال: "وشي من هذه الأجوبة على فسادها لا يعني طائلاً".

النص:

والحق في الجواب ما تقدم من أن القاعدة إنما تجري في "ثبوت شيء لشيء" لا في "ثبوت الشيء" وبعبارة أخرى: مجرى القاعدة هو الهلية المركبة، دون الهلية البسيطة، كما في ما نحن فيه.



## الشرح :

الجواب الصحيح على الإشكال المذكور هو أن عروض الوجود للماهية يأتي بمعنى أصل ثبوت الماهية وليس بمعنى ثبوت شيء للماهية. مثال ذلك قضية "الجن موجود" الحاكية عن أصل ثبوت وتحقق الجن وليست حاكية عن ثبوت وصف أو حالة ما للجن. في حين أننا نلاحظ أن محتوى قاعدة الفرعية هو أن "ثبوت شيء لشيء آخر فرع ثبوت المثبت له، أي فرع لذلك الشيء الآخر". وبناءً على ذلك، نرى أن قاعدة الفرعية متعلقة بالقضايا الحاكية عن "ثبوت شيء لشيء آخر" فقط، مثل قضية "الجن ساكن الأرض" ولا علاقة لها بالقضايا الحاكية عن أصل ثبوت الشيء ووجوده. أي أن تلك القاعدة لا تشتمل على القضايا المبينة لأصل وجود الشيء -يعني القضايا المشتملة على محمول "وجود" أو ما يرادفه - بل إنها تختص بالقضايا الخالية من محمول "وجود" وكل ما يفيد نفس المعنى.

وبعبارة فنية يقال : قضايا الهلية البسيطة - أي التي يكون محمولها لفظ "وجود" أو ما يرادفه - خارجة عن موضوع قاعدة الفرعية تخصصاً، لأن موضوع قاعدة الفرعية يختص بقضايا "الهلالية المركبة" - أي تلك التي لا يكون محمولها لفظ وجود أو ما يأتي بمعناه.



## الفصل السابع

### في احكام الوجود السلبية

النص :

منها : ان الوجود لا غير له ، وذلك لأن انحصار الأصالة في حقيقته يستلزم بطلان كل ما يفرض غيراً" له أجنياً" عنه ، بطلاناً ذاتياً".

الشرح :

يطرح العلامة سقده- في هذا الفصل ستة أحكام سلبية للوجود مع إقامة الدليل على كل واحد منها. ويادئ ذي بدء لا بد من ذكر بعض الملاحظات بهدف رفع أي ابهام قد يتأتى للطالب وتوضيح المطالب على نحو أفضل:

موضوع هذا البحث الحقيقة الخارجية للوجود وليس مفهوم الوجود

١ - البحث في موضوع الوجود وأحكامه ، قد يراد منه أحياناً مفهوم الوجود ، وأحياناً" أخرى الحقيقة الخارجية للوجود. إذ رأينا أن الفصل الاول تناول بداهة مفهوم الوجود ، كما أن الفصل الثاني استعرض الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود ، كذلك الأمر بالنسبة للفصل الثالث حيث استغرق العلامة رحمته في الحديث عن المغايرة المفهومية بين الوجود والماهية وزيادة الوجود على الماهية. وأيضاً في الفصل الرابع كان موضوع البحث يشتمل على "مفهوم الوجود" وذلك لأن ما تم إثباته هناك هو ان "مفهوم الوجود" مفهوم اصيل نظراً للواقعية الخارجية التي تعتبر

مصدقا" بالذات بالنسبة له. ولا شك أنه يمكن أيضا" اعتبار موضوع البحث المتداول في الفصل الرابع مشتقاً على الحقيقة الخارجية للوجود اذا ما نظرنا إلى ذلك الموضوع من زاوية مختلفة.

الا أنه بعد ما تم إثبات اصالة الوجود، اي بعد ما اثبت ان الوجود حقيقة خارجية، سيتحول مسار بحثنا لتصبح حقيقة الوجود محورا" لكافة المباحث اللاحقة والمتعلقة بالوجود. بل لا مفر من القول بأن بلورة كافة المباحث المتعلقة بمفهوم الوجود، والتي استعرضناها آنفا"، إنما هي بمثابة مقدمة في سبيل إثبات الحقيقة الخارجية للوجود. إذ ان ما تصبو اليه الحكمة تحديداً تحديداً هو البحث في احكام وخصوصيات هذه الحقيقة. لذلك فإن ما هو موضع نقاش ودراسة في هذا الفصل يندرج في اطار الحديث عن الاحكام السلبية لـ "حقيقة الوجود" وليس مفهومه.

في هذا الفصل لا يبحث عن مرتبة خاصة من الوجود

٢- الملاحظة الاخرى التي لا بد من اخذها بعين الاعتبار، هي ان الموضوع الذي يتناوله البحث في هذا الفصل عبارة عن "حقيقة مطلق الوجود" اي قبل ان يطرأ عليها اي نوع من المحدودية والتعین. وبعبارة اخرى: يلحظ في هذا المقام كل الوجود الخارجي ودفعة واحدة بكل ما يمثله من حقيقة تشكيكية ذات مراتب، بهدف دراسة احكامه السلبية، وليس المقصود في هذا المقام مرتبة خاصة من مراتب الوجود.

الاحكام السلبية للوجود من باب سلب النقص

٣- الوجود، مصدر كافة الكمالات والخيرات. وحقيقة الوجود بما هي حقيقة وجود، بمعزل عن كل جهة وحشية منضمة اليها، مساوية للكمال والغنى والإطلاق

والشدة والفعالية، وبالمقابل فإن الفقر والضعف والإمكان والنقص والتقييد، عبارة عن مشتقات من الأعدام، فالموجود محدود ومحفوف بالعدم لناحية أنه يتصف بهذه الصفات المحدودة. اذن كل هذه الصفات الاخيرة ناشئة من العدم. وحقيقة الوجود تقف في مقابل العدم، بمعنى ان كل ما هو من شؤون العدم خارج عن حقيقة الوجود ومسلوب عنه.

من هنا يتضح، ان الاحكام السلبية التي نحن بصددھا، انما هي من باب سلب النقص والضعف، والحقيقة ان سلب السلب يعود بنا الى الايجاب على مستوى الوجود وهو المطلوب.

### انطباق هذه الاحكام على الخالق تعالى

من خلال الملاحظة الواردة اعلاه يظهر لنا ان الاحكام السلبية التي سيتم بيانها في هذا الفصل، تنطبق ايضا على ذات الواجب تعالى، لأن تلك الذات المقدسة حقيقة صرف الوجود ولا يتخللها شيء سوى الوجود اضافة الى أنها خالية من اي محدودية او تقييد، وبناء على ذلك، نستنتج ان البارئ تعالى لا "غير" له ولا "ثاني" يفترض معه، لا هو بالجوهر ولا هو بالعرض، لا جزء له وليس جزءا لشيء.

والآن ننتقل الى دراسة ومناقشة الاحكام السلبية للوجود :

#### ١- الوجود لا "غير" له.

اول حكم من احكام الوجود السلبية انه لا "غير" له، بمعنى انه لا يوجد ثمة ما يغايره ومتحقق في العالم الخارجى، وفي سبيل إثبات هذا المطلب يمكن الرجوع الى اصالة الوجود، اي عندما اثبتنا ان الاصالة للوجود ومنحصرة به، تبين لنا ان العينية للوجود وحده وكل ما هو سواه بطلان وعدم.

والجدير ذكره ان ما ورد في الاسفار والمنظومة<sup>(١)</sup> حول هذا الموضوع جاء على النحو التالي : "ان الوجود لا ضد له". ومن ثم تم اثبات هذا المطلب من ان الوجود لا ضد له استنادا الى تعريف الضد حسبما هو مذكور في المنطق، الا ان العلامة عليه السلام فضل استعمال لفظ "غير" لأنه اكثر عمومية من لفظ ضد وأكثر تناسبا مع مقام البحث.

٢- لا ثاني له.

النص :

ومنها انه لا ثاني له ، لأن اصالة حقيقته الواحدة وبطلان كل ما يفرض غيرا" له ، ينفي عنه كل خليط داخل فيه او منضم اليه ، فهو صرف في نفسه و صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر ، فكل ما فرض له ثانيا" عاد اولاً". والا امتاز عنه بشئ غيره داخل او خارج عنه ، والمفروض انتقاؤه ، هذا خلف.

الشرح :

الحكم الثاني من احكام الوجود السلبية هو ان حقيقة الوجود واحدة فردة لا أكثر ، هي كل شيء وما عداها لا شيء. اي لا يمكن اعتبار ان لها ثانيا" او ثالثا" او رابعا" ، والدليل القائم على اثبات هذا الحكم مؤلف من مقدمتين وفق ما يلي :

المقدمة الاولى : حقيقة الوجود امر صرف.

المقدمة الثانية : صرف الشيء غير قابل للتعدد (لا يتثنى ولا يتكرر).

النتيجة : حقيقة الوجود غير قابلة للتعدد.

١- يقول الملا السبزواري في شرح المنظومة :

توضيح المقدمة الاولى : المقصود من صرفية حقيقة الوجود هو ان هذه الحقيقة غير مشوبة او مزوجة بأي شيء آخر. ليس معها ولا منضم اليها شيء على الإطلاق، بمعنى ان ما هو متحقق في الخارج عبارة عن وجود محض. والدليل على صرفية الوجود هو انه لا "غير" له. فإذا كان كل ما هو "غير" الوجود وهم وباطل، فالنتيجة هي ان حقيقة الوجود صرفة ومحضة دائما" ولا يمكن ان تكون مقرونة بأي شيء آخر على اي وجه من الوجوه. لأن لا واقعية لشيء آخر سواها.

توضيح المقدمة الثانية : المقدمة الثانية عبارة عن قاعدة فلسفية كلية. والسهورودي المعروف بشيخ الإشراق كان اول من طرح هذه القاعدة حيث اصبحت مورد قبول واعتماد من قبل الحكماء الذين جاؤوا من بعده. ومضمونها يفيد بأن "صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر". وهو بمعنى ان الشيء ذاته هو ذاته. ولا يمكن له ان يكون اثنين ما لم ينضم اليه جزء ما او امر خارج عنه هذا عدا ان ذلك الشيء غير قابل للتكثُر والتعدد.

ودليل هذه القاعدة هو ان الكثرة والتعدد لا يمكن ان يتحققا على مستوى حقيقة واحدة الا اذا كان لتلك الحقيقة افراد متميزة فيما بينها. هذا فضلا عن وجه اوجوه الاشتراك القائمة على مستوى تلك الافراد، إذا لو لم يكن هناك اي امتياز بين افراد الحقيقة الواحدة لكان كل واحد منها عين الآخر وبالنتيجة سيكونون فردا" واحدا" وليس افرادا". وبكلام آخر نقول : اذا تحقق عدة افراد من حقيقة واحدة فلا بد من وجود اختلاف فيما بين تلك الافراد وإذا لم يكن هناك اي اختلاف او تفاوت فإن المتحقق فرد واحد ليس اكثر.

على سبيل المثال والفرس : اذا افترضنا الحديد المحض، كما هو حديد مجرد من اية اضافة او خصوصية، لا خصوصية المكان ولا الزمان، لا لون ولا شكل ولا

أي شيء آخر.. في هذه الحالة من المستحيل ان تتحقق الكثرة على مستوى الحديد كما من المستحيل ان يكون له اكثر من مصداق<sup>(١)</sup> واحد، وكلما حاولنا افتراض جديد غيره على ان يكون صرفاً وخالياً من اية خصوصية فسوف نواجه بالفشل، لأن هذا المفترض الثاني لا بد ان يكون عين الحديد الاول. وبعد ذلك يمكن تحقق الكثرة على مستوى الحديد وذلك من خلال اقتترانه بالضمائم والقيود، فهذا الحديد متعلق بهذا المكان، وذاك متعلق بذاك الزمان، وهذا يختص بلون ما وذاك يختص بشكل محدد.. الخ.

وحاصله : ان حقيقة الوجود كما هي حقيقة صرفة ومحضة، لا غير لها حتى ينضم اليها او حتى يصير جزءاً لها. وبما انها كذلك فهي غير قابلة للتكثر والتعدد وبناءً عليه: حقيقة الوجود عبارة عن حقيقة واحدة لا ثاني لها يفترض معها.

### ٣ - حقيقة الوجود ليست بالجوهر ولا بالعرض

النص :

ومنها : انه ليس جوهرًا ولا عرضاً، اما انه ليس جوهرًا، فلأن الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج وجدت لا في الموضوع، والوجود ليس من سنخ الماهية، وأما أنه ليس بعرض فلأن العرض متقوم الوجود بالموضوع والوجود متقوم بنفس ذاته وكل شيء متقوم به.

الشرح :

الحكم الثالث من احكام الوجود السلبية، هو انه ليس جوهرًا ولا عرضاً،

---

١ - تم استخدام تعبير مصداق من باب المسامحة والمجاز، وإلا فإن صرف الحديد عبارة عن مفهوم كلي غير متحقق في الخارج (المترجم).



وقبل الخوض في هذا الحكم، لا بد من توضيح مختصر حول مصطلحي الجوهر والعرض لنعود بعد ذلك الى اصل المطلب.

الحكماء يقسمون الماهية الى قسمين كليين احدهما الجوهر و ثانيهما العرض، والمقصود بالجوهر هو انه ماهية اذا وجدت في الخارج ووجدت لا في الموضوع، مثل ماهية الخشب، التراب، النبات، فكل واحد من هذه الاشياء وجوده لذاته وليس لشيء سواها، وتحققه في ذاته أيضا، لا في شيء آخر.

بخلاف العرض الذي يعتبر ماهية اذا وجدت في الخارج ووجدت في الموضوع، مثل البياض، السواد، الحزن والسرور.. وغير ذلك من الامور القائمة بالغير والمتحققة دائما لشيء آخر ووجودها ليس لذاتها، مثلا لو لم يكن هناك جسم لكان مستحيلا تحقق البياض والسواد، ولو لم تكن النفس موجودة لما كان هناك واقعية للفرح والحزن والى ما هنالك.. بل لا بد من وجود الجسم لكي يعرض البياض عليه ولا بد من وجود النفس حتى يتحقق لها الفرح والحزن.

الدليل على عدم جوهرية الوجود وعرضيته

بعدما تعرفنا على مسألتي الجوهر والعرض نستطيع ان ندرك بوضوح لماذا لا يصح اعتبار الوجود جوهرًا ولا عرضًا، اذ ان الجوهر من اقسام الماهية، في حين ان الوجود يقف في مقابل الماهية وهو من سنخ آخر، ولهذا لا مجال لكي يكون الوجود جوهرًا او عرضًا. ومن البديهي القول ان الدليل الوارد في النص على عدم جوهرية الوجود يمكن الاستفادة منه ايضا لإثبات عدم عرضية الوجود. وهناك دليل آخر يتسنى من خلاله اثبات لاعرضية الوجود وقد ذكر في المتن كذلك، وهو ان العرض - كما جاء في تعريفه - أمر تابع للغير ولا يمكن تحققه من دون الموضوع، في حين أن حقيقة الوجود حقيقة مستقلة وغير تابعة لأحد، أي أنها

حقيقة قائمة بذاتها ومقومة لأشياء أخرى وهي بذلك ليست عرضاً<sup>(١)</sup>.

#### ٤- الوجود ليس جزءاً "لشيء"

النص :

ومنها : انه ليس جزءاً "لشيء" لأن الجزء الآخر المفروض غيره، والوجود لا غير له.

وما قيل : "إن كل ممكن زوج تركيبى من ماهية ووجود" فاعتبار عقلي ناظر الى الملازمة بين الوجود الإمكانى والماهية. لا أنه تركيب من جزئين اصلين.

الشرح :

اما الحكم الرابع من الأحكام السلبية للوجود هو ان الوجود ليس جزءاً "لشيء"، وبعبارة أخرى يمكن القول ان الوجود ليس له كل، لأنه كون الوجود جزءاً "لشيء"، فذلك يعني وجود جزء آخر على الاقل متحقق حيث يشكل هذا الجزء من خلال انضمامه الى الوجود واقعية ثالثة (كل). في حين أننا ذكرنا سابقاً ان الوجود

---

١- يقول الشهيد المطهري في هذا المجال : "عندما نقول ان الوجود ليس جوهرًا" ولا عرضاً، فالمقصود "بالوجود" حقيقة الوجود بإطلاقه، يعني مع قطع النظر عن المحدوديات القائمة على مستوى المراتب المتأخرة منه، أي ان البحث يقتصر حول الوجود المطلق، والوجود المطلق بذاته، اي انه قبل ان يصبح وجوداً "مقيداً" لم يكن جوهرًا ولا عرضاً، لأن العرضية والجوهرية مترتبتان على تفيد حقيقة الوجود، إذ بعد أن يتعين الوجود والتعين مساو للحدودية عند ذاك تتحصل الماهية، أي ان الماهية تصبح منشأً للإنتزاع، في حين انه في مرتبة ما قبل ليست الماهية منشأً للانتزاع. وعندما نصل الى ان العدم قد يرتبط بالوجود فإن ذلك يؤدي الى كون الأشياء اما جوهرًا وإما عرضاً، بمعنى انه في مرتبة إقتران الماهية بالوجود ان تكون الأشياء جوهرًا وإما أن تكون عرضاً" شرح المنظومة المبسوط، ص ١٣٩، ١٤٠، ج ٢

عبارة عن حقيقة واحدة ولا يمكن لأية واقعية ان تغايرها حتى تكون منضمة اليها. وبالتالي لا مجال لتحقيق واقعية ثالثة من خلال اتحاد الوجود مع جزء ما لأن كل ما افترض مغايراً له فهو باطل ووهم. وقد يتوهم البعض هنا ان الحكم المذكور يتنافى مع ما قاله الحكماء من أن "كل ممكن فهو زوج مركب من ماهية ووجود" ومنشأ هذا الاشكال هو أنهم إعتقدوا ان كل واقعية بإستثناء واجب الوجود، مركبة من جزئين احدهما الوجود والآخر الماهية، بمعنى ان الوجود جزء والماهية جزء آخر، ويشكلان باتحادهما كلا واحداً.

وفي جواب هؤلاء نقول: ليس ثمة تعارض على الاطلاق بين مقولة الحكماء والمطلب المذكور، لأن المقصود بـ "كل ممكن زوج تركيبى من ماهية ووجود" هو ان الذهن ينتزع حيثيتين ومفهومين من كل واقعية واحدة ممكنة الوجود، أحدهما الوجود والآخر الماهية، ولا شك أن احدهما أصيل والآخر اعتبارى. فنسبة الماهية للوجود كنسبة الحد للمحدود والظل للنور، فالماهية في الواقع "علامة" الوجود وهي ليست قائمة في عرضه حتى يتولد لدينا واقعية ثالثة من خلال تركيب الماهية مع الوجود<sup>(١)</sup>

---

١- الجدير ذكره، أن الإشكال المذكور لا يلبث أن يتبين بطلانه من خلال الإلتفات الى ان موضوع البحث في هذا الفصل هو الحقيقة العينية لمطلق الوجود، ومقولة "كل زوج تركيبى..." إنما تختص بالوجودات الممكنة والخاصة، وأما جملة "أن الوجود ليس جزءاً" لشئى "إنما تختص بحقيقة مطلق الوجود قبل أن يطرأ عليها أي تعين أو تقيد، وبمعنى آخر، يمكن إعتبار أن لكل من هاتين القاعدتين موضوعاً مختلفاً" عن الآخر، وبالتالي الإشكال ساقط.

النص :

ومنها : انه لا جزء له ، لأن الجزء إما جزء عقلي ، كالجنس والفصل ، وإما جزء خارجي كالمادة والصورة ، وإما جزء مقداري ، كأجزاء الخط والسطح والجسم التعليمي ، وليس للوجود شيء من هذه الأجزاء .

أما الجزء العقلي ، فلأنه لو كان للوجود جنس وفصل ، فجنسه إما الوجود ، فيكون فصله المقسم مقوماً ، لأن الفصل بالنسبة الى الجنس يفيد تحصيل ذاته لا أصل ذاته ، وفعل الوجود هو ذاته ، " هذا خلف " ، وإما غير الوجود ، ولا غير الوجود .

وأما الجزء الخارجي ، وهو المادة والصورة ، فلأن المادة والصورة هما الجنس والفصل مأخوذين بشرط لا ، فانتقاء الجنس والفصل يوجب انتقائهما .  
وأما الجزء المقداري ، فلأن المقدار من عوارض الجسم ، والجسم مركب من المادة والصورة ، وإذا لا مادة ولا صورة للوجود فلا جسم له ، وإذا لا جسم له ، فلا مقدار له .

الشرح :

يتلخص الحكم الخامس من أحكام الوجود السلبية في كون الوجود ليس مركباً ، أي ليس متشكلاً من جزئين ولا من عدة أجزاء ، وبمعنى آخر : الوجود ليس إلا حقيقة بسيطة غير قابلة للقسم والتجزئة . ولتوضيح هذا المطلب لا بد من الإشارة إلى أن التركيب على قسمين : تركيب حقيقي وتركيب اعتباري وهما كالتالي :

## التركيب الإعتباري والتركيب الحقيقي

التركيب الإعتباري : في هذا النوع من التركيب تكون الوحدة الحاكمة على الأجزاء، وحدة إعتبارية وليست حقيقية، بمعنى أنه لا ينتج عن مجموع أجزاء المركب الإعتباري واقعية جديدة ذات آثار خاصة بها، كالبيت المركب من إسمنت وحديد وآجر و.... أو كالساعة المركبة من عقرب وصحن ورقاص و.... الخ، فأثر المركب الإعتباري هو مجموع آثار الأجزاء المختلفة في ذلك المركب. وبمعنى آخر، يكون أثر مجموع الأجزاء مساويا لمجموع آثار تلك الأجزاء، فالوجود المركب في التركيب الإعتباري عبارة عن وجود إعتباري. وأما الشئ القائم والموجود واقعا وما يترتب عليه الأثر هو تلك الأجزاء وليس الكل الإعتباري المنتزع منها... وهذا النوع من التركيب خارج عن سياق بحثنا.

التركيب الحقيقي : أما في التركيب الحقيقي، فيوجد وحدة حقيقية حاكمة بين الأجزاء المختلفة لذلك المركب مثال تركيب الإنسان من مادة وروح أو تركيب الجسم من مادة وصورة جسمية، والشئ الذي نحن بصدده هو هذا النوع من التركيب حيث ينقسم إلى ثلاثة أقسام : تركيب عقلي، تركيب خارجي، تركيب مقدر.

### أقسام التركيب الحقيقي

١ - التركيب العقلي : وهو أن العقل يستطيع من خلال وعاء تحليله الذهني أن يجزئ أمرا إلى أمور وحيثيات مختلفة مع أن الأمر الموجود في الخارج قد يكون بسيطا وغير مركب. مثال ذلك:

إذا تصورنا خطأ فإن المفاهيم المنتزعة منه متعددة. فواحد منها يتعلق بالكمية والمقدار، وآخر يتعلق بالاتصال وثالث يرجع إلى قارية الذات، ورابع إلى البعد

الواحد وامتداد ذلك الخط بجهة واحدة. كل هذه الأمور عبارة عن أجزاء عقلية منتزعة من الخط. والجزء العقلي المشترك يسمى "جنسا" أما الجزء العقلي المختص فيسمى "فصلا"<sup>(١)</sup>.

٢ - التركيب الخارجي: وهو عبارة عن الشيء المؤلف في الخارج من مادة وصورة. مثل الإنسان الذي يعتبر بمثابة مركب خارجي متشكل من بدن وروح. والحديد أيضا عبارة عن مركب خارجي لأنه متشكل في متن الخارج من جسمية وصورة نوعية خاصة به<sup>(٢)</sup>.

٣ - التركيب المقداري: أما التركيب المقداري فهو يقوم في حال وجود شيء متصل ومتربط في الخارج، شرط أن يكون لذلك الشيء أجزاء بالقوة قابلا للقسمة إليها. وهذا النوع من التركيب يحصل في الأشياء التي لها امتداد ووزن، والإمتداد إما أن يكون زمانيا<sup>(٣)</sup> وإما أن يكون مكانيا، والإمتداد المكاني أيضا إما ان يكون لجهة الطول مثل : الخط. وإما ان يكون لناحية الجهتين اي الطول والعرض مثل : المسطح، وإما ان يكون لناحية الجهات الثلاث، اي الطول والعرض والإرتفاع مثل المكعب.

وأجزاء المركب العقلي (اي الجنس والفصل) يطلق عليها الجزء العقلي، وأما أجزاء المركب الخارجي (يعني المادة والصورة) فيطلق عليها الجزء الخارجي، في

---

١ - سيأتي المزيد من التفصيل حول الجنس والفصل في الفصل الرابع والخامس من المرحلة الخامسة.

٢ - سيأتي المزيد من البحث حول المادة والصورة وشكل تركيبهما، وذلك في المرحلة السادسة من هذا الكتاب.

٣ - لم يتطرق المؤلف - قده - إلى هذا القسم.

حين أن أجزاء المركب المقداري تسمى الجزء المقداري. والنتيجة أن كل هذه التركيبات الثلاثة غير متحصلة على مستوى الوجود. فالوجود لا جنس له ولا فصل، ولا مادة ولا صورة، إضافة إلى انه يخلو من الجزء المقداري.. وإليكم شرح الأدلة القائمة على نفي التركيب عن الوجود.

## أ- الوجود لا جنس له ولا فصل

في سبيل إثبات هذا المطلب، لا بد إبتداءً من التعرف على العلاقة القائمة بين الجنس والفصل، ليصار بعد ذلك إلى البحث فيما إذا كان للوجود جنس وفصل.

وفق ما تم بيانه في المنطق، فإن الجنس أمر مبهم ولا مجال لتحقيقه من دون الفصل، وإن خروجه من حيز الإبهام إلى حيز الحصول والتحقق إنما يتم بواسطة الفصل، كالعدد الذي لا يمكن تعينه وتحقيقه من تلقاء ذاته، بل لا بد له أن يكون ضمن، واحد، إثنين، ثلاثة، أو مائة... حتى يكتب له التحصل والخروج من خانة الإبهام. وبمعنى آخر، محال أن يكون العدد موجوداً من دون توفر الواحد والإثنين والثلاثة... من هنا فنسبة الفصل إلى الجنس هي كنسبة العرض الخاص إلى العرض العام، لأن الفصل أمر خارج عن حقيقة الجنس الذي يتحصل من خلال ضميمة الفصل إليه، وبناء عليه فإن الفصل ليس بمثابة "المقوم" للجنس الذي - أي الفصل - يشكل ذاته ويؤمن له هويته، بل إن الفصل "مقسم" للجنس، هذا الجنس الذي يستمد تحقيقه من خلال إنضمام الفصل إليه مما يؤدي إلى تكثره على صورة أنواع مختلفة. (بمعنى أن العلاقة بين الجنس والفصل علاقة تحقق وتحصل، وفي الوقت نفسه ليس للفصل دور في تقويم ذات الجنس، إذ لا سبيل للفصل لكي يكون المقوم لذات الجنس، مع العلم أنه يشكل الباعث على تحقيقها وخروجها من كتم الإبهام).

والآن إذا اردنا تطبيق تلك الأحكام على مستوى حقيقة الوجود، سنجد أن

الوجود لا جنس له ولا فصل، لأنه لو كان كذلك، فإن جنسه ذلك إما ان يكون وجوداً او غير وجود ولاشيء من الحالتين مورد قبول، أما الجنس غير القابل لأن يكون وجوداً، فذلك لأن الفصل المنضم إليه عندئذ سيكون "المقوم" له وليس "مقسمة"، باعتبار أن الفصل يؤمن التحصل والوجود للجنس، وإذا كان هذا الجنس من حقيقة الوجود نفسه، فإن ذلك يستلزم أن يكون الفصل قد اعطى "ذات الجنس" للجنس، وليس إقتصارة على تحصل تلك الذات فحسب، مما يعني أنه هو المقوم للجنس وليس مجرد "مقسم" له. أي أن الشيء المقترض به أن يكون فصلاً لن يكون فصلاً في تلك الحالة.

وحاصله أن الفصل يعطي ذات الجنس وتحصلها تحققها، ولا يؤمن للجنس "ذاته" (ليس مقوماً لها) فإذا إفترضنا أن للوجود جنس، فلازم ذلك كون الفصل قد أعطى الجنس "ذات الجنس" وبالتالي سيكون مقوماً له في حين أن الفصل ليس مقوماً للجنس بل مقسمة<sup>(١)</sup>.

وبناءً على ذلك لا يمكن القول بأن للوجود جنساً، وبالتالي عندما تخلو حقيقة الوجود من أية علاقة تربطها بالجنس، فإن ذلك يستوجب بالضرورة خلوها من الفصل، وبذلك نستطيع القول بأن الوجود حقيقة بسيطة لناحية خلوها من

---

١ - يقول الأستاذ الشيخ جوادى آملي في تبين هذا المطلب، "ليس لحقيقة الوجود جنس ولا فصل، لأن العلاقة القائمة بين الفصل والجنس علاقة تحقق وتحصل، فالفصل يحقق الجنس، إلا أنه لا يلعب دوراً على مستوى تقويمه. ومن جهة لو كان الجنس من حقيقة الوجود، أي إذا افترضنا أن حقيقة الوجود عبارة عن جنس، ومن جهة ثانية فإن الفصل يؤدي إلى تحصل ذات الجنس وتحققها (هنا إذا كان الوجود حثيثاً بحسب الفرض)، فإن ذلك يستوجب القول بأن الفصل مقوم لذات الجنس هذا في حين أن الفصل وليس مقوماً لها. (شرح الحكمة المتعالية - الفصل الثاني من المجلد السادس. ص ٢٥٤، بتصرف).



أما الجنس غير القابل لأن يكون "غير الوجود" فلأن كما ذكرنا في بداية الفصل- كل ما هو مغاير للوجود يفتقد إلى التحقق والواقعية أساساً. وبالتالي لا يمكن حينذاك إعتبار أن له جنساً.

#### ب - ليس للوجود مادة وصورة

إذا كان الوجود خالياً من الجنس والفصل، فإنه يخلو أيضاً من مادة وصورة، وذلك لأن المادة والجنس، وأيضاً الصورة والفصل، عبارة عن أمر واحد بلحاظ الذات والحقيقة والتفاوت القائم فيما بينهما إنما ينحصر في شكل إعتبار كل واحد من تلك الأمور. ولتوضيح ذلك نقول: إذا كان ثمة ذات في الخارج مركبة من جزئين، جزء منها مختص والآخر مشترك، فإن العقل يستطيع إعتبار كل واحد من ذينك الجزئين وفق شكلين مختلفين:

١ - الشكل الأول لا يمكن من خلاله حمل جزء على الآخر، وأيضاً على الكل. وفي هذه الحالة يسمى الجزء المشترك مادة والجزء المختص صورة. ونقول لهذا النوع من الإعتبار إعتباراً "بشرط لا".

٢ - أما الشكل الثاني فيمكن من خلاله حمل جزء على الآخر وأيضاً على الكل، وهنا يسمى الجزء المشترك جنساً والجسم المختص فصلاً. وهذا النوع من الإعتبار نسميه إعتباراً "لا بشرط". ومن هنا يتضح أن الشئ إذا كان يفتقد إلى جنس وفصل، فلا بد أنه يفتقد أيضاً إلى مادة وصورة وكما أشرنا سابقاً فإن الوجود ليس له جنس وفصل - بعبارة أخرى جزء عقلي - وفي النتيجة ليس له مادة وصورة - وبمعنى آخر جزء خارجي -

## ج - ليس للوجود جزء مقداري

لقد نظرنا سابقاً إلى أنه إذا كان للشئ أجزاء مقدارية فذلك يعني إختصاصه بإمتداد وبعد - سواء كان ذلك مكانياً أو زمانياً - كما يعني كونه ذا طول وعرض وإرتفاع أو زمان. وذلك حتى يتسنى الأخذ بعين الإعتبار الأجزاء "المأخوذة بالقوة" المنتزعة من خلال الأقسام المفترضة لذلك الشئ.

أما الامتداد المكاني فهو من خصوصيات الجسم ولذا قالوا في تعريف الجسم: "الجسم جوهر ذو إمتداد في الجهات الثلاث" واما الزماني من جهته، فيختص بالأشياء المتحركة، والحركة بدورها تختص بالجسم، والنتيجة أن المقدار لا يعرض إلا على الجسم إذ أن الجسم فقط يختص بالأجزاء المقدارية.

ومن جهة أخرى نرى أن الوجود لا جسم له، لأن الجسم مركب من مادة وصورة، والوجود كما علمنا لا مادة له ولا صورة، وبما أن الوجود ليس له جسم فهو بذلك يخلو من الإمتداد الزماني والمكاني. وبالنتيجة لا مجال لعروض المقدار على الوجود. ولا يمكن القول أن للوجود أجزاءً مقدارية.

## ٦ - ليس الوجود نوعاً

النص :

ومما تقدم يظهر أنه ليس نوعاً، لأن تحصل النوع بالتحقق الفردي والوجود متحصل بنفس ذاته.

الشرح :

الحكم السادس من أحكام الوجود السلبية، هو أن الوجود ليس نوعاً. والدليل على هذا المطلب هو ان التحصل والتحقق الخارجي لنوع ما منوط بما إذا

كان لدى ذلك النوع خصوصيات فردية<sup>(١)</sup>: مثال ذلك الإنسان بما هو نوع، أذ عندما يكون متحققاً في الخارج فإنه يختص بوزن خاص. ولون خاص، وشكل خاص، ومن المحال أن يوجد الإنسان في الخارج من دون هذه الخصوصيات الفردية. إذ لا يمكن أن يتحصل في الخارج إنسان مجرد عن اللون والشكل والوزن والمكان والزمان وسائر المشخصات الفردية. ولهذا يقال: نسبة النوع إلى المشخصات الفردية هي نفس نسبة الجنس إلى الفصل، وكما أن الفصل يعطي التحصل للجنس، فإن المشخصات الفردية أيضاً تؤمن التحصل للنوع.

ولكن كما اتضح لنا، فإن تحصل الوجود هو عين ذات الوجود وبعبارة أخرى يمكن القول: لا يحتاج الوجود إلى أي شيء في سبيل تحققه وبناء عليه فهو ليس نوعاً.

ملاحظة :

الفرق بين النوع والجنس هو أن الجنس لوحده ومن دون إنضمام الفصل إليه، ليس متحصلاً لا على مستوى الذهن ولا على مستوى الخارج، وأما ما يفعله الفصل هو أنه يؤدي من خلال إنضمامه إلى الجنس، إلى تشكله - الجنس - نوعاً على مستوى الخارج، ومفهوماً متحصلاً على صعيد الذهن. ولذا، فإن النوع هو تحصل الجنس، كما إن النوع لا يمثل حالة إبهامية من الناحية المفهومية، لذلك نرى أن النوع لا يحتاج إلى عوارض مشخصة في التحصل الذهني بل يحتاج إلى عوارض مشخصة لتحصل وجوده الخارجي ولكي يكون موجوداً في الخارج.

١ - المقصود بالخصوصيات الفردية وما يقال له أحياناً "العوارض"، الأمور التي تعرض في الخارج على كل أفراد النوع، كما إنها تميز كل فرد عن الآخر.

لقد تبين الفرق بين الفصل والموارض المشخصة، وخلاصة نقول، ألفصل يعطي الجنس تحصلاً ذهنياً ويستخرجه على صورة نوع، لكن الموارض المشخصة تعطي النوع تحصلاً خارجياً. وتستخرجه على صورة فرد.

## الفصل الثامن

### في معنى نفس الأمر

النص :

قد ظهر مما تقدم<sup>(١)</sup> أن لحقيقة الوجود ثبوتا" وتحققا" بنفسه ، بل الوجود عين الثبوت والتحقق وأن للماهيات وهي التي تقال في جواب ما هو وتوجد بوجود خارجي فتظهر اثارها وتارة بوجود ذهني فلا تترتب عليه الآثار - ثبوتا" وتحققا" بالوجود لا بنفس ذاتها وان كانا متحدين في الخارج. وان المفاهيم الاعتبارية العقلية وهي التي لم تنتزع من الخارج وانما اعتبرها العقل بنوع من التعامل ، وهي لضرورة تضطره الى ذلك كمفاهيم الوجود والوحدة والعلية ونحو ذلك ، ايضا" لها نحو ثبوت بثبوت مصاديقها المحكية ، بها وان لم تكن هذه المفاهيم مأخوذة في مصاديقها اخذ الماهية في افرادها وفي حدود مصاديقها.

الشرح :

يتناول هذا الفصل موضوع "نفس الأمر" ، ولكي ندرك ما هو المقصود بـ "نفس الأمر" لا بد ابتداء" من بحث موضوع الثبوت ومراتبه المختلفة. وبشكل عام يمكن

---

١ - الفصل الرابع.

القول ان للثبوت والتحقق ثلاث مراتب:

انواع الثبوت ومراتبه

١ - ثبوت الحقيقة العينية للوجود : إستناداً إلى اصالة الوجود، يمكن القول أن الشيء الوحيد المتحقق والثابت بالأصالة هو الحقيقة العينية للوجود. وثبوت الحقيقة العينية للوجود عبارة عن ثبوت ذاتي وهو ليس مأخوذاً من الغير، مثال البياض للون الأبيض الذي يعتبر ذاتياً له. كما يتوجب القول بعدم وجود أية مغايرة بين الثبوت والوجود، إذ ان الوجود عين الثبوت والتحقق وليس بمعنى أن عنده ثبوتاً وتحققاً.

٢ - ثبوت الماهيات : المرتبة الثانية من الثبوت، هي الثبوت الذي ننسبه إلى الماهيات، كما لو قلنا : الإنسان موجود، البياض والسواد موجودان، الجواهر والأعراض متحققة في الخارج. وما شابه ذلك. والمراد بالماهية، هو ذلك الحيز الذي يعكس ذات وذاتيات مصاديقه، واصطلاحاً هي الميينة للأشياء من خلال ما يقع في جواب ما هو، فالإنسان ماهية لأنه مبين لذات أفرادهِ ومصاديقهِ، وخصوصية الماهية أنها قابلة لنوعي الوجود، أي قابلة للتحقق الخارجي، كما إنها قابلة للتحقق الذهني، وإذا كانت متحصلة في الخارج فإن لتلك الماهية آثاراً ترتب عليها، إلا أنها تفقد تلك الآثار فيما لو تم تحققها على صعيد الذهن، كالماء الذي من شأنه أن يؤدي إلى إرتواء الظمآن إذا ما كان متحصلاً في متن الخارج، إلا أن إقتصار الماء على عالم الذهن لا يؤدي البتة إلى رفع العطش عن الظمآن<sup>(١)</sup>.

---

١- في هذا المقام لا بد من ذكر ملاحظتين، الأولى: إن الماهية موجودة في الذهن مع أنها فاقدة لآثارها الخارجية، إلا أن لها آثاراً متناسبة مع مقامها مثل العلم والتعقل، فكل ماهية <<

وعلى الرغم من أن الماهية أمر إعتباري وحقيقة<sup>١</sup> ليس لها ثبوت وتحقق، إلا أن العقل يخصها بشئ من الثبوت والتحقق نظراً لأنها عاكسة الوجودات الخارجية لدى الذهن، بمعنى آخر: الشئ الموجود والمتحقق في الخارج هو وجود حسن وحسين وما شابههما، لكن هذه الوجودات تنعكس لدى الذهن من خلال قالب ماهية الإنسان، ولذا نجد العقل مضطراً إلى القول بأن الإنسان موجود ومتحقق في الخارج، والأمر أشبه ما يكون بقطعة من الورق قصصناها من اربعة جهات فتأت على صورة مربع. فالشئ الموجود أمامنا في الخارج ليس سوى قطعة من الورق محدودة على نحو معين من أربع جهات وليس ثمة شئ إضافي متشكل مع الورقة، لكن بما أن تلك الورقة إنتقلت إلى الذهن ضمن قالب المربع فيحكم العقل بأن ثمة مربعا<sup>٢</sup> موجودا في الخارج إضافة إلى الورقة<sup>(١)</sup>. ونسبة الماهية الى الوجود شبيهة جدا<sup>٣</sup> بنسبة المربع إلى تلك الورقة.

٣ - ثبوت المفاهيم الإعتبارية العقلية : المرتبة الثالثة من مراتب الثبوت، هو

---

>> نتصورها تؤدي إلى رفع الجهل واستبداله بعلم، كما أن هناك آثارا<sup>٤</sup> أخرى مترتبة على الماهية القائمة في الذهن مثل الغم، الحزن، الفرح، الأمل والخوف، كالشئ الذي يتذكره الإنسان ويؤدي إلى شعوره بالحزن والألم العميقين أو الشئ الذي يتصوره المرء ويؤدي الى فرحه، أو أي شئ آخر يؤدي الى عروض الخوف لدى الشخص. والثانية: أن الآثار المترتبة في الواقع الخارجي ناشئة عن وجود الماهيات وليس عن الماهيات ذاتها، لأن وفق ما تقتضيه أصالة الوجود، فإن حقيقة الوجود هي الشئ الوحيد المترتب عنه أثر حقيقي، وبناء عليه نقول، كما أن إسناد أصل الثبوت والتحقق الى الماهية مقرون بشئ من المجاز والشمول، فإن اسناد الآثار الى بعض الماهيات أيضا<sup>٥</sup> بالعرض ومرافق مع بعض المسامحة.

١ - المثال المذكور أعلاه لتقريب الصورة الى الذهن. وإلا فإن غالبية الحكماء يعتقدون أن المربع مفهوم ماهوي له ما يوازيه خارجيا<sup>٦</sup> كالورقة تماما<sup>٧</sup> مع فارق وحيد هو أن الورقة جوهر والمربع عرض.

الثبوت الذي ينسب إلى المفاهيم الإعتبارية مثل العلية، الإمكان، الوجوب، الوحدة، الكثرة، القوة، الفعل.. إلخ.

المفاهيم الاعتبارية العقلية توازي المفاهيم الماهوية، وهذه المجموعة من المفاهيم تختلف عن المفاهيم الماهوية، بأنها لا تنتزع أو توماتيكياً من الخارج، بل إن العقل يصنعها بنفسه بواسطة بعض الفعالية والمقايسة، بهدف الحكاية عن العلاقات القائمة بين الواقعيات الخارجية ونحو وجودها.

ومفاد المسألة هو أن المفاهيم الماهوية تتشكل في الذهن على نحو سهل وبسيط، إذ أن الذهن يستطيع إنتزاع ماهية كلية بمجرد إحتكاكه عن طريق الحواس بمصداق أو مصاديق ماهية خاصة، مثال ذلك: مع رؤيتنا لأكثر من شيء أبيض، لا بد أن يتحصل لدينا مفهوم كلي عن البياض، ومع تذوقنا لأكثر من نوع من الحلوى يتشكل في ذهننا أيضاً مفهوم كلي عن الحلوى، وذلك بخلاف المفاهيم الإعتبارية العقلية إذ أن العقل بحاجة الى جهد ذهني والى مقايسة الأشياء بعضها ببعض في سبيل الحصول على تلك المفاهيم، ومن الأمثلة على ذلك: كيفية تعرف الذهن على مفهوم العلة والمعلول، فالذهن يربط بين الحرارة والنار الناشئة منها تلك الحرارة ثم يلاحظ أن الحرارة متوقفة على تحقق النار، فينتزع من ذلك أن مفهوم النار يعتبر علة، ومفهوم الحرارة يعتبر معلولاً، ثم يحكم بعد ذلك بوجود علاقة بين الأمرين. وبناء على ذلك، فإن مفهوم العلة والمعلول لا يتحصل إلا بعد المقايسة بين شيئين يتوقف أحدهما على الآخر واستنتاج العلاقة القائمة بينهما، وما لم يتم إستنتاج مثل هذه الملاحظات وإجراء مثل تلك المقايسات فإنه من المستحيل تحصل مثل تلك المفاهيم لدى الذهن<sup>(١)</sup>.

---

١ - سيأتي الحديث مفصلاً عن الفرق بين المفاهيم الإعتبارية والمفاهيم الماهوية في



للمفاهيم الإعتبارية أيضاً، نوع من الثبوت والتحقق، إلا أن ثبوت تلك المفاهيم يتم بواسطة ثبوت مصاديقها وثبوت المنشأ المنتزعة منه. وفي المثال المذكور أعلاه، فإن الشيء المتحقق في الخارج هو وجود النار ووجود الحرارة فقط، حيث يشكلان منشأ لإنتزاع مفهومي العلة والمعلول، وإذا تأملنا قليلاً سنلاحظ أنه لا وجود أمامنا لوجود ثالث ورابع تحت عنوان العلة والمعلول بشكل ثابت ومستقل ومنفصل بذاته. لكن العقل يعطي ثبوتاً وتحققاً لمفهومي العلة والمعلول في سياق حكايته عن الخارج، وإظهاره للإرتباطات القائمة بين الواقعيات الخارجية، على نحو ما يحصل عند إعتباره العقل- للماهيات مع وجود فارق هو أن الماهيات مبينة لذات وذاتيات مصاديقها ومأخوذة من حد ذات تلك المصاديق، في حين أن المفاهيم الإعتبارية العقلية تحكي عن كيفية وجود مصاديقها ومبينة للعلاقات الوجودية القائمة فيما بينها.

مع الإلتفات لتلك المقدمة، نخلص الى نتيجة مفادها: "المقصود بـ"نفس" الأمر" هو المعنى العام للثبوت المشتمل على مراتبه الثلاث أي ثبوت الوجود، وثبوت الماهية، وثبوت المفاهيم الإعتبارية العقلية<sup>(١)</sup>. والجدير ذكره أن هذا المعنى

>> الفصل التاسع من المرحلة الحادية عشرة.

١- في بيان "نفس الأمر"، يمكن التطرق الى الموضوع من زاوية مختلفة ومفادها: بمقتضى اصالة الوجود فالشيء المتحقق في الخارج عبارة عن وجودات خاصة وحسب، إلا أن هناك مقدرة لدى العقل على تحليل الوجود الخاص للشيء مثل وجود "ألف" الى مفاهيم مختلفة منتزعة منه، مثل الامكان، الحدوث، المعلولية، الوحدة... على أن تنطبق كافة هذه المفاهيم على ذلك المصداق الواحد (الف) مع العلم أنه شيء واحد في الخارج، ولهذا عندما نقول أن "الف" ممكن "في نفس الأمر" فذلك يعني ان مرتبة ذاته لديها صلاحية ان ينتزع الإمكان منها. وأن <<

مستوحى من متن "البداية" إلا أن للعلامة تفسيراً أدق أشار إليه في كتاب نهاية الحكمة سوف نتطرق إليه لاحقاً.

نفس الأمر ومناطق صدق القضايا وكذبها

النص :

وهذا الثبوت العام الشامل لثبوت الوجود والماهية والمفاهيم الاعتبارية العقلية هو المسمى بنفس الأمر التي يعتبر صدق القضايا بمطابقتها فيقال : ان كذا كذا في نفس الأمر.

توضيح ذلك : ان من القضايا ما موضوعها خارجي بحكم خارجي كقولنا : الواجب تعالى موجود وقولنا خرج من في البلد وقولنا الانسان ضاحك بالقوة وصدق الحكم فيها بمطابقتها للوجود العيني. ومنها ما موضوعها ذهني ، بحكم ذهني او خارجي مأخوذ بحكم ذهني. كقولنا الكلي اما ذاتي او عرضي والانسان نوع. " وصدق الحكم فيها بمطابقتها للذهن لكون موطن ثبوتها هو الذهن وكلا القسمين صادقان بمطابقتها لنفس الأمر. فالثبوت النفس الأمري أعم مطلقاً من كل من الثبوت الذهني والخارجي.

الشرح :

يدور الحديث في هذا القسم من البحث حول ملاك صدق القضايا وكذبها.

---

>> الفعل مخول ان ينتزع هذا المفهوم منها ويعتبره لنفسه. وطبقاً لهذا البيان فإن الثبوت حاصل لأمر واحد فقط (أي وجود ألف) لكن الذهن بما يتسنى له من انتزاع مفاهيم كثيرة عن ذلك الأمر الواحد، وبما أن تلك المفاهيم تنطبق على ذلك الشيء الواحد بإعتبارات مختلفة يمكن القول أن تلك المفاهيم ثابتة ومتحققة.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: متى نستطيع ان نقول ان حكماً ما صادق وحقيقي، ومتى نحكم بأنه كاذب وخطأ. وفي الجواب على هذا السؤال نستطيع أن نقول: تكون القضية صادقة عندما تتطابق مع "نفس الأمر" وبمعنى آخر نقول: كلما كان لمفاد القضية، والنسبة التي تتحدث عنها - القضية - ثبوت وتحقق في "نفس الأمر" فإن تلك القضية صادقة وفي غير هذه الحالة تكون كاذبة وباطلة. وفي هذا السياق نقول بأن المقصود بنفس الأمر - كما يقول العلامة في كتابه نهاية الحكمة - هو الظرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت والتحقق، هذا الظرف الذي يمثل خالة اعم واشمل من الثبوت الحقيقي المستمد من الوجود ومن الثبوتات الأخرى التي يعتبرها العقل كموجودات قائمة على مستوى الماهيات والمفاهيم الإعتبارية العقلية (ومن هنا نستنتج أن نفس الأمر ليس مطلق الثبوت فحسب، بل إنه الظرف العقلي المشتمل على مطلق الثبوت<sup>(١)</sup> مع العلم ان الظرف والمظروف في هذا المقام عبارة عن شيء واحد إلا أن اعتباراتهما مختلفة.

وفي هذا المقام يتوجب الإلتفات إلى أن موطن ثبوت مفاد قضية ما لا بد أن يكون متناسباً مع موضوع ومحمول تلك القضية، بمعنى أن لكل قضية "نفس الأمرى" يكون متناسباً معها، والمقياس في تحديد صحة وسقم القضية هو تطابق وعدم تطابق مفاد تلك القضية مع تلك المرتبة من "نفس الأمر" المأخوذة بعين الإعتبار، وتوضيح ذلك أن القضايا على نوعين: قضايا خارجية وقضايا ذهنية.

القضايا الخارجية: القضايا الخارجية هي تلك القضايا التي تكون موضوعاتها

---

١ - تجدر الإشارة الى وجود تفاوت بين تعبير العلامة في "البداية" وتعبيره في "النهاية" حول نفس الأمر، حيث أن شرحه لنفس الأمر في البداية إقتصر على شمول مراتب الثبوت الثلاث من دون التطرق الى ظرف العقل. والثاني أدق.

ومحمولاتها خارجية، والظرف الذي يثبت فيه مفاد هذا النوع من القضية هو العالم العيني والواقع الخارجي. مثال ذلك: "لقد خرج كل شخص كان في المدينة" و "الإنسان ضاحك بالقوة". فإذا كان مفاد مثل هذه القضايا متناسبا مع ثبوتها في عالم الخارج، فإن تلك القضايا تكون متطابقة مع "نفس الأمر" ويجب الحكم بصدقها، وبناء عليه، فإن نفس الأمر لمثل هكذا قضايا هو عالم الخارج.

القضايا الذهنية: وهي القضايا التي تكون محمولاتها ذهنية، مع قطع النظر عما إذا كانت موضوعاتها ذهنية أو خارجية، فالمحمول في القضية الذهنية عبارة عن مفهوم تتشكل حيشية مصداقه على مستوى الذهن فحسب. بمعنى أن مصداقه لا يتحقق إلا في عالم الذهن مع إستحالة تحققه في عالم الخارج مثال: الكلبي، الجزئي، النوع، الجنس، الفصل، العرضي، الذاتي، المعرف، الحجة... كل هذه الأمور عبارة عن مفاهيم ناظره لمفاهيم ذهنية تنطبق عليها. والمفهوم دائما إما أن يتصف بالكلية وإما أن يتصف بالجزئية، ولا يخلو من ان يكون جنسا" او فصلا" او نوعا"، بالمقابل نرى أن الحقائق الخارجية، ليست بالكلية ولا بالجزئية، كما إنها ليست نوعا" ولا جنسا" ولا فصلا"، وهذه المفاهيم الكلية والجزئية عبارة عن معقولات ثانية كما يسمونها في المنطق. ومن هنا نلاحظ أن القضية التي يكون محمولها على ذلك الطرز، فلا بد ان يكون الذهن ظرف ثبوت مفادها، أي أن "نفس الأمر" لتلك القضية هو الذهن.. وفي هذه الحالة إذا كان مفاد القضية ثابت في الذهن فهي قضية ذهنية صادقة، وفي غير هذه الصورة تعتبر كاذبة.<sup>(١)</sup>

ونأخذ على سبيل المثال قضية "الكلبي إما ذاتي او عرضي" فهي تبين حكما" معيناً إزاء مفاهيم كلية ذهنية ومفادها أن المفهوم الكلبي إما أن يكون ذاتياً

---

١- يقصد بالقضية الخارجية هنا معنى أعم مطلقاً مما يقصد بها في المنطق.

(أي المقوم لذات موضوعه) وإما أن يكون عرضياً" (أي يكون خارج ذات موضوعه). كذلك الأمر بالنسبة لقضية "الإنسان نوع"، إذ مع أن موضوع هذه القضية مفهوم ماهوي، له قابلية التحقق في الذهن والخارج على حد سواء. إلا أن الحكم بنوعية الإنسان أمر متعلق بالذهن، ولهذا هي قضية ذهنية.

بناء عليه فإن "نفس الأمر" لدى كل قضية لا بد أن يكون متناسباً مع مقام القضية، فالعالم الخارجي هو "نفس الأمر" للقضايا الخارجية، وعالم الذهن هو "نفس الأمر" للقضايا الذهنية، كما أن المسألة تتعلق أيضاً بنحو ثبوت مفاد القضية للموضوع. ومحمول تلك القضية، فيما إذ كان ذلك المفاد من المفاهيم الإعتبارية العقلية أو المفاهيم الماهوية.

ملاحظة: لا بد هنا من الالتفات إلى أن "اعتبار" ثبوت الماهيات والمفاهيم الإعتبارية، ليس إعتباراً عبثياً نستوحيه وفق ما يحلو لنا، بل إنه محكوم بالواقع الخارجي. كما إن العقل يستطيع أن يحكم بثبوت إعتبار المفاهيم لناحية كون لتلك المفاهيم منشأ إئتزاع في الخارج.

تفسير آخر لـ"نفس الأمر" والرد عليها

النص :

وقيل : إن نفس الأمر عقل مجرد فيه صور المعقولات عامة، والتصديقات الصادقة في القضايا الذهنية والخارجية تطابق ما عنده من الصور المعقولة.

وفيه: إنا ننقل الكلام إلى ما عنده من الصور العلمية، فهي تصديقات تحتاج إلى ثبوت لمضامينها خارج عنها تطابقه.

الشرح :

يرى بعض الحكماء أن المراد بـ"الأمر" في مصطلح "نفس الأمر" هو عالم العقول والمجردات التامة، والآية الشريفة "ألا له الخلق والأمر" تحمل على هذا المعنى، لهذا قالوا: ما يقصد به "الأمر" في هذه الآية هو عالم المجردات، وما يقصد بـ"الخلق" فيها هو عالم المادة والماديات، وظن هؤلاء أن صور كافة الحقائق متحققة في موجود مجرد يسمى "العقل الفعال" وهذا العقل الفعال ليس سوى كتاب الله. طبقاً للآية الكريمة: "ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين". لذا يعتقد هؤلاء الحكماء أن ملاك صدق وكذب كل قضية، أعم من القضية الذهنية والقضية الخارجية. بل الملاك هو تطابق او عدم تطابق القضية مع الصور الموجودة في ذلك العقل المجرد، من هنا يخلصون الى القول بأن مفاد القضية المسجل لدى ذلك العقل مؤشر على صدقها، أما خلو ذلك العقل من مفاد قضية ما فهو مؤشر على كذبها.

الرد :

هناك اشكالات عديدة قائمة على تلك النظرية أبرزها، ما ورد في النص من أننا "ننقل الكلام الى الصور الموجودة في العقل الفعال" ونقول أن هذه الصور بحسب

ظنكم، علوم حصولية، وبناء عليه فيما أن تكون - الصور - كاذبة وإما ان تكون صادقة، فإذا سألتنا فيما إذا كانت تلك الصور صادقة أم كاذبة فلا بد أن يكون جواب اولئك الحكماء أنها صادقة، وبعد ذلك نسأل: ما هو ملاك صدقها لا شك ان الجواب سيكون: بما ان تلك الصور صادقة فلا بد أن مفادها ثابت في مكان ما خارج عنها. وبناءً عليه تكون النتيجة أن الملاك النهائي لصدق القضايا وكذبها هو ثبوت وعدم ثبوت مفادها في الموطن المناسب لها، بمعنى أنه لا يكفي وجود مضمون القضية على مستوى العقل الفعال.

إشكال آخر: ويتلخص في أننا عاجزون عن الوصول الى العقل الفعال وهو ليس بمتناول اليد، وبالتالي سوف لن نستطيع إدراك تطابق القضايا او عدم تطابقها مع الصور القائمة في ذلك العقل، مما يؤدي الى الجهل فيما إذا كانت القضايا صادقة ام كاذبة.

وإشكال ثالث ايضا، وهو أنه لا مجال لحصول العلم الحسولي بالموجودات المجردة بما في ذلك العقل الفعال، بل إن كافة العلوم المتعلقة بتلك الموجودات حضورية.





## الفصل التاسع

### الشيئية تساوق الوجود

النص :

الشيئية تساوق الوجود، والعدم لا شيئية له، اذ هو بطلان محض لا ثبوت له فالثبوت والنفي في معنى الوجود والعدم.

وعن المعتزلة ان الثبوت اعم مطلقاً من الوجود فبعض المعدوم ثابت عندهم وهو المعدوم الممكن ويكون حينئذ النفي أخص من العدم ولا يشمل إلا المعدوم الممتنع.

وعن بعضهم ان بين الوجود والعدم واسطة، ويسمونها الحال وهي صفة الموجود التي ليست بموجودة ولا معدومة، كالعالمية والقادرية والوالدية من الصفات الانتزاعية التي لا وجود لها منحاذاً لها. فلا يقال : "إنها موجودة" والذات الموجودة تتصف بها. ولا يقال انها معدومة، واما الثبوت والنفي فهما متناقضان لا واسطة بينهما، وهذه كلها اوهام يكفي في بطلانها قضاء الفطرة بأن العدم بطلان لا شيئية له.

الشرح :

يتحدث هذا الفصل عن النسبة القائمة بين الوجود والشيئية. وحسبما يعتقد

الحكماء فإن الوجود والشيئية أمران يساوق<sup>(١)</sup> أحدهما الآخر، بمعنى أن كل موجود له شيئية وثبوت، وكل ما له شيئية وثبوت فهو موجود ولذا، نجد لزاماً أن العدم يساوي ويوازي اللاشيئية (= النفي) بمعنى أن كل معدوم هو محض اللاشيء والعدم، ومن جهة أخرى، نجد أن كل ما هو لاشيء معدوم أيضاً والنتيجة لهذه المقدمة هي أن الوجود مساو للثبوت والشيئية اما العدم فمساو للسلب والبطلان.

وصحة هذا المدعى ترتكز أساساً إلى مسألة أصالة الوجود، وهو واضح، لا يحتاج الى دليل. لأنه طبقاً للقول بأصالة الوجود، فالوجود وحده متحقق وثابت ومنشأ للآثار وله شيئية. مما يعنى أن العدم الذي يقابل الوجود ويناقضه يختص بمحض اللاشيئية ولا يترتب عليه أي أثر.. وفي هذا المجال يمكن الإشارة إلى نظريتين متقابلتين يعتقد بهما الحكماء :

### النظرية الأولى : الثبوت أعم مطلقاً من الوجود

تعتقد مجموعة من المعتزلة أن النسبة القائمة بين الوجود والثبوت هي عموم وخصوص مطلق. لأن كل موجود ثابت ولكن ليس كل ثابت موجود. بإعتبار أن بعض الأمور تكون معدومة وغير موجودة إلا انها ثابتة في الوقت نفسه، وعليه فإن الثبوت أعم مطلقاً من الوجود، والوجود اخص مطلقاً من الثبوت، وفي النتيجة

---

١ - يستعمل تعبير "مساوق" عندما يكون لدينا مفهومان متساويان لثاحية المصداق، كما أن جهة وحيثية صدقهما واحدة. ولهذا فإن المساوق أخص من المساوي، فمفهوم ضاحك بالقوة مساو لمفهوم ناطق، إلا أنها ليسا متساوقين، لأن هناك إختلاف على مستوى حيثية صدق كل منهما، بمعنى أن الانسان ليس ضاحكاً من جهة كونه ناطقاً. وليس ناطقاً من جهة كونه ضاحكاً. وهذان الأمران حيثيتان مختلفتان على مستوى الانسان.

أما الوجود والشيئية، فهما متساوقان علاوة على أنها متساويان. لأن حيثية صدقهما واحدة. بمعنى أن للشيء شيئية من ناحية أنه موجود، وله موجودة من ناحية أنه شيء.

فإن النفي (السلب) الذي يقابل الثبوت ويناقضه لا بد أن يكون اخص مطلقاً من العدم. وطبقاً لهذه النظرية فإن المعدوم على قسمين :

ألف : معدوم ممكن الوجود : مثل إنسان ذي قرنين ، جبل من ذهب ، حيوان بأربعة رؤوس ، إذ مع أن هذه الأشياء معدومة لكنها ليست متمتعة الوجود ، وتبعاً لهذه النظرية فإن هذا الصنف من المعدومات يتمتع بشيء من الثبوت والتقرر والشيئية على الرغم من أنه غير موجود ، كذلك الأمر بالنسبة للماهيات إذ يكون لديها نوع من الثبوت والتقرر قبل أن تتوجد.

ب : معدوم متمتع الوجود : مثل شريك البارئ وإجتماع النقيضين ، وهذا الصنف من المعدومات ليس له اي ثبوت أو شيئية وفي النتيجة يعتبر "منفياً"<sup>(١)</sup>.

ويمكن تلخيص هذه النظرية من خلال ثلاث جمل :

١ - الوجود والعدم متناقضان ولا واسطة بينهما.

٢ - الثبوت والنفي متناقضان أيضاً ولا واسطة بينهما.

٣ - كل موجود ثابت لكن ليس كل معدوم منفياً.

---

١ - هدف المتكلمين من ابراز هذا النمط من العقائد الباطلة هو حل بعض المسائل النظرية ، وإن الدافع للقول بثبوت المعدومات الممكنة هو حل معضلة العلم الأزلي عند الباري تعالى. وكانوا يتصورون أنه إذا كانت الماهيات خالية من أي ثبوت وتحقق قبل وجودها ، فذلك يحول دون تعلقها بالعلم الإلهي ، ولذا قالوا بأن الماهيات ثابتة منذ الأزل قبل وجودها لأنها متعلقة بالعلم الإلهي ، وسيأتي لاحقاً توضيح كافة المسائل حول العلم الإلهي وذلك في المرحلة الثانية عشرة

في الرد على هؤلاء لا بد من القول : إن الوجود هو الشيء الوحيد المتحقق والثابت والمترتب عليه آثار، لأنّ العدم بطلان محض، ويمكن الإدراك بدهشة أن العدم لا يختص بأية واقعية أو أي ثبوت، ولهذا، فالماهية المعدومة والفاقدة للوجود، عبارة عن لا وجود محض ولا ثبوت، والقول بثبوت الماهيات المعدومة يلزم منه الجمع بين النقيضين وهو محال، لأنّ الثبوت يعني الوجود ونقيض للعدم.

### النظرية الثانية

هناك واسطة بين الوجود والعدم :

تعتقد مجموعة أخرى من المتكلمين أن بعض الأمور لا موجودة ولا معدومة، هي واسطة فيما بين الوجود والعدم، ويسمى هذا القبيل من الأمور بـ"الحال"، ويرى هؤلاء بأن كافة الصفات الإنتزاعية تندرج في إطار ذلك القبيل، كصفات العالمية، القادرية، الوالدية.. والسبب في أن تلك الصفات لا موجودة ولا معدومة، فمن جهة لأنه لا يوجد ما بإزائها في الخارج وليس لها وجود مستقل من طرفيها ولهذا لا يمكن القول بأنها موجودة، ومن جهة أخرى لأن هذه الصفات موضوعة لوصف موجود خارجي، إذ ان ثمة ما هو خارجي يتصف بها، ولذلك لا يمكن إعتبارها معدومة.

مثال : إذا اخذنا بعين الاعتبار رجلاً "عالماً"، فإن ذات ذلك الرجل موجودة في الخارج بإعتبار أنها جوهر ولديها ما بإزاء، علم ذلك الرجل أيضاً موجود في الخارج بما هو عرض، وهو الآخر له ما بإزاء. لكن ماذا بالنسبة "لعالميته"؟ لا نستطيع أن نقول أن عالميته موجودة في الخارج بما هي أمر ثالث، لأنه في الخارج لا وجود لأكثر من شيئين، أحدهما العالم والآخر علمه، وبالمقابل لا يمكن القول

أن "العالمية" معدومة وليس لها أي ثبوت وتقرر في الخارج وذلك بلحاظ أن ذلك الشخص يتصف بالعالمية بشكل من الأشكال، بمعنى أن "العالمية" صفة لموجود خارجي والمعدوم لا يتسنى له أن يكون صفة لموجود خارجي، لذلك لا مفر إلا أن نقول أن ذلك الأمر من قبيل اللاوجود واللامعدوم. بل إنه ثابت. وطبقاً لهذه النظرية نستنتج أنه لا يوجد واسطة بين الثبوت والنفي.

ويمكن إستخلاص هذه النظرية بعدة عبارات:

١ - يوجد واسطة بين الوجود والعدم تسمى "الحال" (أي الصفات الإنتزاعية).

٢ - الثبوت والنفي امران متناقضان ولا وجود لواسطة بينهما.

٣ - كل موجود ثابت وكل معدوم منفي. ولكن ليس كل ثابت موجود لزوماً بل من الممكن أن يكون لا موجوداً ولا معدوماً<sup>(١)</sup>.

#### نقد النظرية

الوجود والعدم يتناقضان مع بعضهما البعض، لأن نقيض الشيء عدمه ورفع، والعدم ليس سوى اللاوجود واللاشيء، فالوجود إذاً نقيضه، ومن جهة أخرى يعتبر إمتناع إرتفاع النقيضين من الأمور البديهية، بل من أوضح البديهيات، والشخص الذي ينكر ذلك ليس لديه أدنى إطلاع علمي او معرفة.. والقول بوجود واسطة بين الوجود والعدم يؤدي إلى إرتفاع النقيضين وهذا غير قابل للقبول.

---

١ - الجدير ذكره أن بعض المتكلمين يجمع بين النظريتين، أي من جهة يقولون بثبوت المعدومات الممكنة، ومن جهة أخرى يعتبرون أن الصفات الإنتزاعية لا موجودة ولا معدومة، ويعتقد ذلك البعض أن الأمور الثابتة على ثلاثة أقسام: ١- الموجودات. ٢- المعدومات الممكنة. ٣- الصفات الإنتزاعية اللاموجودة واللامعدومة.

بالنسبة للصفات الإنتزاعية، يجب القول أن هذه الصفات تتمتع بثبوت تبعي وهي موجودة تبعاً لمنشأ إنتزاعها، مثل "العالمية" التي ليس لها وجود مستقل في الخارج ولا ثبوت مستقل ايضاً. إلا أن وجودها يتبع وجود منشأ أنتزاعها وكذلك ثبوتها، وتلك المجموعة من المتكلمين توهمت أن "العالمية" تتمتع بثبوت مستقل من دون أن يكون لديها في الوقت نفسه وجود مستقل. وهذا التوهم ناشئ عن التفكيك بين الثبوت والوجود، إلا أن المسألة كما ذكرنا في بداية الفصل من أن الوجود يساوق الوجود وبالعكس ولا مجال لإنفكاكهما عن بعضهما البعض.

## الفصل العاشر

### في أنه لا تمايز ولا عليية في العدم

النص :

أما عدم التمايز ، فلأنه فرع الثبوت والشيئية ، ولا ثبوت ولا شيئية في العدم ، نعم ربما يتميز عدم من عدم بإضافة الوهم إياه إلى الملكات وأقسام الوجود فيتميز بذلك عدم من عدم ، كعدم البصر ، وعدم السمع ، وعدم زيد ، وعدم عمرو ، وأما المطلق فلا تميز فيه .

الشرح :

يبحث في هذا الفصل ، كما في الفصلين السابقين ، حول أحكام العدم ، وتجدر الإشارة هنا ألى أن هذا المبحث يعتبر من المباحث الاستطرادية والدخيلة على الفلسفة ، التي يختص موضوعها بـ"الموجود المطلق" ، لذا لا يمكن إحتساب العدم ضمن مسائل ذلك الموضوع ، إلا إذا اعتبر على بشكل أو بآخر من مباحث الوجود وأحكامه .

لا تمايز في الأعدام

إن أبرز أحكام العدم ، هو أنه لاشي من التمايز أو الانفصال يتحقق فيه ، بمعنى أن لا كثرة ولا تعددية على مستوى العدم ، إذ لا يوجد في عالم الخارج "أعدام"

حتى يتسنى لهذه الأعدام التمايز فيما بينها على نحو ما تمتاز به الأشياء عن بعضها البعض.

### التمايز فرع التحقق

والدليل على هذا المطلب هو أن تمايز وإختلاف شيء عن آخر. عبارة عن فرع لواقعية الشئيين معاً، إذ لا بد من تحقق أمرين على الأقل حتى يصار إلى حصول تمايز بينهما، على سبيل المثال، إذا كان لدى حسن سجادة ولدى حسين أيضاً سجادة أخرى، في هذه الحال يمكن الحديث عن فوارق وإمميزات قائمة فيما بين السجادتين، أما إذا لم يكن لأي منهما أية سجادة، فهل هناك معنى للحديث عن التمايز والتشابه بين سجادة لا يملكها حسن وأخرى لا يملكها حسين، مع العلم أن السجادتين ليس لهما أي تحقق أو وجود.

وفي النتيجة نجد ان العدم الذي يمثل اللاشئية واللاوجود المحض، يقابل الوجود الذي يشكل الواقعية والثبوت، ولهذا لا مجال لوقوع التمايز على مستوى العدم.

### دفع شبهة

قد يقول البعض : كما أن وجود الكتاب غير وجود القلم، ووجود الأبيض غير وجود الاسود وكما أننا نستطيع أن نحكم بتمايز كل تلك الأمور عن بعضها البعض، فإن عدم الكتاب غير عدم القلم، وعدم الأسود غير عدم الأبيض، وبالتالي لا إشكال في قولنا بالتمايز فيما بين تلك الأعدام، وبعبارة أخرى : كما أننا نستطيع ملاحظة التمايزات القائمة فيما بين وجود الأشياء، فإننا نستطيع أيضاً إدراك التمايزات القائمة فيما بين عدم تلك الأشياء، وبما أن الموجودات متميزة فيما بينها، فلا بد أن تكون الأعدام أيضاً متميزة فيما بينها.. لهذا لا يصح القول بأنه "لا



ميز في العدم".

في الرد على هؤلاء نقول : إن هذا التمايز قائم على مستوى الذهن وليس في الخارج، وتوضيحه : كما أن هناك مفهوماً في الذهن يسمى الوجود، هنالك أيضاً مفهوم آخر في الذهن يسمى "العدم". ولهذا "العدم" القائم في موطن الذهن حيثيتان. فمن جهة هو معدوم ولا شيء، ومن جهة أخرى هو موجود وله واقعية وشيئية، فمفهوم العدم من حيث "الحمل الأولي" معدوم، أما مفهوم العدم من حيث "الحمل الشائع" فموجود وبناءً عليه، يكون العدم في الذهن مفهوماً كسائر المفاهيم الأخرى. وهو لا يختلف عن الوجود من هذه الناحية، أي لناحية أنه من المفاهيم الذهنية. إلا أن هذا المقدار لا يكفي لتحقيق التمايز في العدم، لأن التمايز منوط بشرطين، أحدهما توفر الواقعية وثانيهما وجود الكثرة والتغاير في تلك الواقعية.. وإلى هذا الحد الذي يبينه أعلاه نجد أن للعدم واقعية على صعيد الذهن المتحقق فيه كمفهوم.(أما كيفية تحقق تلك الكثرة فلم نتطرق إليها بعد).

وفي سبيل توضيح الكثرة الذهنية على مستوى العدم، يتوجب الإشارة إلى أن الذهن يضيف مفهوم العدم إلى مفاهيم وجودية أخرى مما يؤدي إلى اقترانه بقيود متنوعة ومختلفة، حيث يتم حينئذ تشكل حصص وأنواع متعددة من العدم لدى الذهن على نحو يتحول فيه ذلك المفهوم الواحد إلى مفاهيم متكثرة ومتعددة. بما يؤدي إلى تمايز كل واحد منها عن الآخر.

وحاصله ان التمايز متوقف على شرطين، الأول: الواقعية والآخر : الكثرة في تلك الواقعية. ولو لم يكن هناك ذهن ومفاهيم ذهنية لكان العدم عدماً محضاً من دون أن يحظى بأي شيء من الواقعية أو أي نوع من التمايز، إلا أن العدم في الذهن يتمتع بنوع من الواقعية لأنه عند ذلك عبارة عن مفهوم له وجود ذهني كغيره من

المفاهيم، بيد أننا لو أخذنا هذا المفهوم على نحو مطلق ففي هذه الحالة لن يحصل أي تكثر له، ولهذا يقال "لا تمايز في العدم المطلق"، أما إذا قام ذهننا بإضافة هذا المفهوم الى مفاهيم وجودية أخرى، فلا مانع حينئذ من تحقق الكثرة والتمايز بين معدوم وآخر.

### لا عليية في العدم

النص :

وأما عدم العلية في العدم، فلبطلانه وإنتفاء شيئيته، وقولهم: "عدم العلة علة لعدم المعلول" قول على سبيل التقريب والمجاز<sup>(١)</sup>، فقولهم مثلاً: "لم يكن غيم فلم يكن مطر" معناه بالحقيقة: أنه لم تتحقق العلية التي بين وجود الغيم ووجود المطر. وهذا كما قيل- نظير اجراء احكام القضايا الموجبة في السالبة، فيقال: "سالبة حملية" و "سالبة شرطية" ونحو ذلك. وإنما فيها سلب الحمل وسلب الشرط.

الشرح :

الحكم الثاني من احكام العدم، هو أنه لا سبيل لتحقيق العلية والمعلولية على مستوى العدم، بمعنى أنه يستحيل ان يكون العدم علة او معلولاً. لأن العلية من شأنها أن تبين علاقة وجودية بين شيئين. فالعلة الواقعية لها بالغ الأثر فيما يختص

---

١- إذا قيل أن المثال المذكور على القضية التي يكون موضوعها مفهوماً "إعتبارياً" عقلياً، هو أيضاً نوع من التقريب والمجاز، نجيب على ذلك بأن المثال المذكور إستحضرناه لقضية نفس الأمرية، ومجرد الحمل في قضية ما على نحو المجاز والتقريب. فإن ذلك لا يخرجها من حيز الصدق ولا يلحقها بالقضايا الكاذبة، والمفاد الحقيقي للقضية الواردة في النص هو انه "لم تتحقق العلية التي هي بينهما قضية نفس الأمرية ايضاً" - منه عنه

بتحقق وظهور وتبلور واقعية أخرى، في حين أن العدم ليس له أي شكل من أشكال الواقعية في الخارج بل إنه محض اللاوجود، لذلك لا يمكن له أن يكون علة أو معلولاً<sup>(١)</sup>. وقد يعترض البعض فيقول: في كثير من الموارد نلاحظ ان العدم قد يكون علة وقد يكون معلولاً، مثال ذلك كأن نقول: لأنني لم آكل فأنا جائع، لم يكن غيم فلم يكن مطر، لأنني لم أقرأ الدرس لم أفهمه، وبشكل عام إذا كان "ألف" علة لوجود "ب"، فإن حسب تعبيرهم- عدم "ألف" علة لعدم "ب" ويقال عندئذ: لأن ألف لم يكن موجوداً فإن "ب" لم تتحقق. وهذا دليل على وجود علاقة عليية فيما بين الأعدام.

### إسناد العلية إلى الأعدام، إسناد مجازي

في الرد على هؤلاء نقول: إن هذه التعبيرات مترافقة مع شيء من المجاز والمسامحة، ولا ريب أن مبدأ المسامحة صحيح ومقبول بشكل كامل، مثل إسناد الموجودية والثبوت إلى الماهية والمفاهيم الإعتبارية، إذ طبقاً لأصالة الوجود، فإن هذا الإسناد يعتبر مجازياً وصحيحاً في الوقت نفسه.

وتوضيحه: حقيقة المطلب في الموارد المذكورة هي ان العلية لم تتحقق بين وجود "الف" ووجود "ب" لأن: أولاً" وبالذات وجود "ألف" لم يكن علة لوجود "ب" وإنما من قبيل المسامحة تم إعتبار أن لعدم "ألف" ولعدم "ب". خارجية ونفس

١- للمسألة ثلاث صور، وكل واحدة من الصور تنقض بلحاظ ما ذكرناه اعلاه: والصور

كالتالي:

١- العدم علة للوجود ٢- الوجود علة للعدم ٣- العدم علة للعدم، وكلها باطلة لأن العدم لا يستطيع أن يكون أثراً لشيء حتى يستطيع ان يكون معلوله. ليس له القابلية ليكون منشأ لأثر شيء حتى يكون له قابلية العلة لذلك الشيء. كما أن العدم لا يستطيع أن يؤثر في ظهور عدم آخر.

الأمرية. ومن قبيل المسامحة. ثانياً تم إحتساب عدم "ألف" علة لعدم "ب" وحاصله أن واقع الحال في الموارد المذكورة إنما هو نفي العلية بين وجود "ألف" ووجود "ب" إلا أن العقل ينتزع أمراً "مجازياً" من هذه الحقيقة ويأخذه بعين الإعتبار.

تشبيهه : إن اعتبار عدم "ألف" علة لعدم "ب" عندما يكون وجود "ألف" علة لوجود "ب"، هو أشبه ما يكون بحكمنا على قضية مثل "ليس الفحم ابيض" بأنها قضية حملية وقضية أخرى مثل : "ليس صحيحاً، أنه إذا كان العدد الأول فهو مزدوج" بأنها شرطية متصلة. بمعنى أن حكم القضايا الموجبة يسري وينتقل الى حكم القضايا السالبة. وهذا المورد شبيهه بذلك، لأنه في القضية السالبة لا مجال لحمل شيء على أي شيء آخر كما انه لا مجال لكي يكون الشيء مشروطاً ومعلقاً بشيء آخر.. ومثل هذه القضايا تشتمل في الواقع، على سلب الحمل وسلب التعليق وليست تفيد معنى حمل السلب او تعليق السلب.. ولهذا نجد أن بعض القضايا السلبية قد يطلق عليها في بعض الموارد قضايا حملية، أو شرطية متصلة، -كالأمثلة المذكورة- وذلك من قبيل المجاز ونظراً لمشابتها بالقضايا الموجبة.

وعدم "ألف" علة لعدم "ب" إنما هو من هذا القبيل، أي من قبيل سراية أحكام القضية الموجبة إلى القضية السالبة. كأن تكون العلية قائمة بين وجود "ألف" ووجود "ب" وبذلك اللحاظ تنتقل إلى عدمهما.

## الفصل الحادي عشر

### في ان المعدوم المطلق لا خبر عنه

النص :

ويتبين ذلك مما تقدم : أنه بطلان محض ، لا شئبة له بوجه ، وإنما يخبر عن شيء بشيء. وأما الشبهة بقولهم " المعدوم المطلق لا يخبر عنه " يناقض نفسه ، فإنه بعينه إخبار عنه بعدم الإخبار ، فهي مندفة ، بما سيأتي في مباحث الوحدة والكثرة من أن الحمل ما هو أولي ذاتي يتحد فيه الموضوع والمحمول مفهوماً ويختلفان إعتباراً كقولنا "الإنسان إنسان" ومنه ما هو شائع صناعي يتحدان فيه وجوداً ويختلفان مفهوماً ، كقولنا "الإنسان ضاحك". والمعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الأولي ، ولا يخبر عنه ، وليس بمعدوم مطلق ، بل موجود من الموجودات الذهنية ، بالحمل الشائع ، ولذا يخبر عنه بعدم الإخبار عنه ، فلا تناقض.

الشرح :

الحكم الثالث من أحكام عدم ، يكمن في أن المعدوم المطلق لا يخبر عنه ، بمعنى أن المعدوم المطلق لا يمكن أن يمثل موضوع أية قضية ، كما لا يمكن إصدار أي حكم إزاءه. لأنه لا بد من وجود واقعية وتحقق لذلك الشيء المخبر عنه والواقع في مقام ما يصدر الحكم عليه. أو أن يكون على الأقل موجوداً في الذهن هذا في

حين أن المعدوم المطلق عبارة عن لا شيء محض، وغير موجود مطلقاً، ويفتقد لأية واقعية، فلا ثبوت له في الخارج فضلاً عن الذهن، ولهذا لا يمكن الإخبار عنه، وهذا المطلب بمثابة الأمر البيدهي وللتصديق به يكفي تصور موضوعه ومحموله حتى يتحقق المطلوب.

شبهة التناقض في قضية "المعدوم المطلق لا يخبر عنه"

في هذا المقام تطرح شبهة معروفة وهي أن قضية "المعدوم المطلق لا يخبر عنه" تتضمن بحد ذاتها إخباراً عن المعدوم المطلق، إذ كيف لا يمكن الإخبار عنه في الوقت الذي تم الإخبار عنه، مما يؤدي إلى الوقوع في التناقض نظراً لأن تلك القضية تنقض نفسها بنفسها، بمعنى أن مفاد هذه القضية يؤدي إلى ثبوت حكم ما على ذلك المعدوم في حين أنه ورد سابقاً أن ذلك المعدوم غير قابل لقبول لأي حكم بأي وجه من الوجوه. فحكمننا عليه مع أنه لا حكم له.

وإذا قيل إن هذا المورد يمثل حالة إستثنائية، بمعنى أن المعدوم المطلق لا يقع عليه حكم إلا في هذا المورد، فإن هذا أيضاً يؤدي إلى حصول إشكال آخر وهو: أن هذا الحكم عبارة عن حكم عقلي، والأحكام العقلية غير قابلة لإحتواء وحصول أي إستثناء وتحقق أي استثناء على مستوى أي حكم عقلي يعني بطلان ذلك الحكم وعدم إعتباره.

حل الشبهة على اساس التمييز بين الحمل الأولي والحمل الشائع

في سبيل حل هذه الشبهة، إبتداءً، لا بد من الإشارة إلى أن الحمل على نوعين وهما: الحمل الأولي الذاتي، والحمل الشائع الصناعي. والحمل في القضية الحملية هو الحكم بإتحاد فيما بين الموضوع والمحمول. غير أن هناك شكلين من الإتحاد بين الموضوع والمحمول، الأول إتحاد مفهومي، والآخر إتحاد وجودي.

فإذا كان الإتحاد بين الموضوع والمحمول إتحادا "مفهوميا"، بمعنى أن مفهوم الموضوع هو نفس مفهوم المحمول، فالحمل حينذاك عبارة عن حمل أولى ذاتي. مثال : الإنسان إنسان: الإنسان بشر، الإنسان حيوان ناطق.. حيث يلاحظ في سائر هذه القضايا أن المأخوذ بعين الإعتبار هو مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول وليس مصاديقهما وأفرادهما. وبتعبير آخر نقول : إن موضوع القضية هو مفهوم الإنسان وليس مصداق الإنسان، وأيضاً بالنسبة للمحمول، فالمقصود به مفهوم الإنسان، من بشر وحيوان ناطق وليس مصداقه. وبشكل عام يمكن تلخيص المسألة على النحو التالي : عندما نقول "كل الألف باء" بالحمل الأولي فإن فمعنى ذلك هو أن "مفهوم الألف" هو نفسه مفهوم ب".

وأما إذا كان الإتحاد بين الموضوع والمحمول إتحادا "وجوديا" ومصادقيا" فالحمل حينئذ عبارة عن حمل شائع صناعي. إذ لا بد في الحمل الشائع من تغاير مفهومي بين الموضوع والمحمول مع ضرورة توفر إتحاد وجودي ومصادقي بينهما على مستوى القضية الواحدة، مثال ذلك قضية : الإنسان ضاحك، إذ أن مفهوم الإنسانية غير مفهوم الضحك. إلا أن مصداق الإنسان هو مصداق الضاحك، وبشكل عام يمكن تلخيص المسألة على النحو التالي : عندما نقول "الألف باء" بالحمل الشائع، فذلك يعني أن الألف مصداق باء.

ومع الإلتفات إلى المقدمة الواردة أعلاه نقول : للموضوع في قضية "المعدوم المطلق لا يخبر عنه" حيثيتان مختلفتان، الأولى حيثية المفهوم والأخرى حيثية المصداق، وموضوع القضية المذكورة هو "المعدوم المطلق" بلحاظ الجهة المفهومية والحمل الأولي، ولهذا لا يمكن الإخبار عنه في مثل هذه الحالة، إلا أن ذلك الموضوع ليس هو "المعدوم المطلق" بلحاظ الحمل الشائع، بل إنه موجود من

الموجودات الذهنية. وإطلاقاً من هنا يتسنى لنا الحكم عليه وإيضاح هذا الخبر عنه.

توضيح وتأکید : كل مفهوم بالحمل الأولي هو هو، فالإنسان بالحمل الأولي إنسان، والسواد بالحمل الأولي سواد، والمعدوم المطلق أيضاً بالحمل الأولي معدوم مطلق، أما بالحمل الشائع فلا شيء من تلك المفاهيم مصداق نفسه، ولذا هي فاقدة لأحكام مصاديقها فمثلاً، لا يكون مفهوم الإنسان إنساناً، أي لا يكون المفهوم مصداق نفسه، ولذلك لا يمكن القول بأن هذا المفهوم ضاحك، أو متعجب أو ماشابه ذلك.

ومفهوم المعدوم المطلق كذلك أيضاً، هو ليس مصداق المعدوم المطلق، بمعنى أن مفهوم المعدوم المطلق بالحمل الشائع ليس عبارة عن معدوم محض، بل إنه واقعاً موجود من الموجودات الذهنية، وفي هذا السياق هو لا يختص بأي من أحكام المعدوم المطلق بما فيها حكم "أنه لا يخبر عنه". وحاصله، عندما نقول بأن المعدوم المطلق لا خبر عنه فإنما يقصد بذلك مصاديق المعدوم المطلق، المخبر عنها بالحمل الشائع. ومفهوم المعدوم المطلق ليس مصداقاً للمعدوم المطلق بل إنه موجود ذهني بالحمل الشائع وهو لذلك مشمول بذاك الحكم.



## مناقشة بعض القضايا الأخرى الموهمة للتناقض

النص :

وبهذا التقريب يندفع الشبهة عن عدة قضايا توهم التناقض ، كقولنا : "الجزئي جزئي" وهو يعينه "كلي" يصدق على كثيرين ، وقولنا "شريك الباري ممتنع" مع انه معقول في الذهن فيكون موجودا" فيه "ممكنا" ، ، وقولنا: "الشيء إما ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه" واللاثابت في الذهن ثابت فيه ، لأنه معقول.

وجه الإندفاع : أن الجزئي جزئي بالحمل الأولي ، كلي بالحمل الشائع. شريك الباري شريك الباري بالحمل الأولي ويمكن مخلوق للباري بالشائع ، واللاثابت في الذهن كذلك ، بالحمل الأولي ، وثابت فيه بالشائع.

الشرح :

يستعرض العلامة ها هنا ، بعض الشبهات الشبيهة بشبهة المعدوم المطلق ، ويرى أن حلها يمكن أيضا" بالتمييز بين ما هو حمل أولي وما هو حمل شائع ، ومن خلال تفكيك الحيثية المفهومية عن الحيثية المصادقية.

الشبهة الأولى والرد عليها

الشبهة : قضية "الجزئي جزئي" لا ريب انها قضية صادقة لأنه لا يمكن للشيء إلا أن يكون هو هو ومن المحال سلب الشيء عن ذاته ، إلا أن المفهوم الجزئي ، من جهة أخرى ، ينطبق على مصاديق كثيرة. لأن كافة الصور الحسية والخيالية عندنا ، عبارة عن صور جزئية ، كأن نتصور قلما" خاصا" ...وكتابا" .. وورقة... فكل هذه الأمور جزئية ، وعليه فإن المفهوم الجزئي قابل للصدق على موارد كثيرة فيكون

عندها مفهوماً كلياً<sup>(١)</sup>، بمعنى أن الجزئي جزئي، والجزئي ليس بجزئي. وهذا إجتماع للنقيضين وهو محال.

الجواب على الشبهة : مفهوم الجزئي جزئي بالحمل الأولي، أي الجزئي جزئي ولكن ليس بالحمل الشائع. أي أنه بالحمل الشائع لا يكون مصداق نفسه، بل يكون مصداقاً من المصاديق الكلية، فالمفهوم الجزئي جزئي بالحمل الأولي وكلي بالحمل الشائع. وبعبارة أخرى : إذا سألنا ما هو معنى الجزئي سيكون الجواب أنه الشيء الذي لا يقبل الصدق على أكثر من فرد. فإذا سألنا أيضاً : هذا المفهوم الذي لا يقبل الصدق على كثيرين هل هو من عداد المفاهيم الكلية أم المفاهيم الجزئية ؟ لا بد أن يكون الجواب أنه في عداد المفاهيم الكلية وقابل للصدق على كثيرين.

#### الشبهة الثانية والرد عليها

الشبهة : شريك الباري محال وممتنع الوجود، لأنه تبين سابقاً إستحالة وجود ثان للواجب تعالى. ومن جهة أخرى فإن شريك الباري (واجب الوجود ثان) يمثل أحد المفاهيم الذهنية، وهو ليس ممكن الوجود فحسب بل إنه موجود بالفعل، ولذلك نرى أن شريك الباري موجود وفي الوقت نفسه ممتنع الوجود وهو ما يؤدي إلى إجتماع النقيضين.

الجواب : شريك الباري بالحمل الأولي يفيد معنى شريك الباري. ومن هذه الناحية هو ممتنع الوجود. أما بالحمل الشائع فإن ذلك المفهوم ليس مصداقاً لذاته ولا يعتبر شريك الباري بل إنه موجود ذهني كغيره من المفاهيم الذهنية التي خلقها

---

١ - بمعنى انه ينطبق على ورقة خاصة، قلم خاص... الخ مما يجعله قابلاً للإطباق على

كثيرين مع أنه جزئي (المترجم)

الله (وليس شريكاً للبارئ). وبعبارة أخرى حكم مصداق شريك البارئ انه ممتنع الوجود، وعندما نقول أن شريك البارئ ممتنع الوجود نكون قد بينا هذا المفهوم كالمرآة العاكسة لمصاديقه والمبينة لأحكامه، لكن بما أن مفهوم شريك البارئ بذاته ليس مصداق ذاته، فهو يفتقد لأحكام مصاديقه.

بمعنى آخر: لشريك البارئ في ذهننا جانبان، أحدهما الجانب المفهومي (أي جانب الحكاية والانعكاس) والآخر الجانب المصداقي (أي ذلك الموجود بعنوان أنه شيء من الأشياء)، وبالإعتبار الأول، أي الحكاية والدلالة، هو ممتنع الوجود، وأما بالإعتبار الثاني، أي الشيء الموجود، هو ممكن ومخلوق على مستوى الذهن.. ولهذا لا سبيل للتناقض في ذلك.

### الشبهة الثالثة والرد عليها

الشبهة: نستطيع تقسيم الأشياء إلى ثابت في الذهن وغير ثابت في الذهن ونقول: إما أن يكون الشيء موجوداً في الذهن أو لا يكون كذلك، وهذا التقسيم كسائر التقسيمات الأخرى، أي كما نقول أن الأشياء مجردة ومادية، علة ومعلول، بالفعل وبالقوة، نستطيع أن نقول أن "الشيء ثابت في الذهن أو لا ثابت في الذهن". ومن جهة أخرى هذا الـ"لا ثابت في الذهن" عبارة عن أمر ثابت في الذهن لأن التقسيم الذهني يقتضي وجود كافة أطراف التقسيم في الذهن. وبناء عليه عندما نقول "الشيء إما ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه" فإن القسم اللاتباث في الذهن له وجود ذهني متحصل وثابت فيه.

الجواب:

بمقتضى ذلك التقسيم: "مفهوم لا ثابت في الذهن" هو من ضمن الأشياء الموجودة والثابتة في الذهن. وذاك المفهوم لا ثابت في الذهن بالحمل الأولى، أما

بالحمل الشائع فهو ثابت فيه، أي أن المفهوم بالحمل الثاني لا يمثل نفسه، بعبارة أخرى، الشيء "اللاثابت في الذهن" غير موجود في الذهن بالحمل الشائع. ومفهوم "لا ثابت في الذهن" هو "لا ثابت في الذهن" بالحمل الأولي وليس بالحمل الشائع (فليدقق في ذلك).

## الفصل الثاني عشر

### في إمتناع إعادة المعدوم بعينه

النص :

قالت الحكماء : "إن إعادة المعدوم بعينه ممتنعة" وتبعهم فيه بعض المتكلمين وأكثرهم على الجواز.

وقد عد الشيخ "إمتناع إعادة المعدوم" ضرورياً، وهو من الفطريات، لقضاء الفطرة ببطلان شيئية المعدوم، فلا يتصف بالإعادة.

الشرح :

الحكم الرابع من أحكام العدم والمعدوم هو أن "الشيء المعدوم والفاني، ممتنع عن إعادته وإيجاده مرة أخرى" .. وهذه المسألة كان المتكلمون أول من طرحها. ثم طرحت بعد ذلك ضمن المباحث الفلسفية. إذ يعتقد كثير من المتكلمين أن المعاد -بفتح الميم - ، الذي يمثل أحد أهم أركان الديانات الإلهية، شكل من أشكال إعادة المعدوم، لذلك لم يقتصر حكمهم على جواز إعادة المعدوم، بل إنهم إعتبروا أيضاً" أن وقوعه ضروري .. غير أن الفلاسفة والمحققين من المتكلمين ذهبوا الى القول بعدم إعادة المعدوم، لا بل إن البعض منهم إعتبر أن إمتناع إعادته أمر ضروري. وإليكم شرح ذلك :

يقول ابو على سينا في كتاب الشفاء: "على أن العقل يدفع هذا دفعا" لا يحتاج فيه إلى بيان، وكل ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم<sup>(١)</sup> وفي النتيجة لا ريب أن امتناع إعادة المعدوم أمر فطري وبديهي، والفطريات، كما جاء في المنطق، هي القضايا التي يتحصل دليلها بمجرد حضورها الى الذهن ولا يحتاج الإنسان إلى أي جهد ذهني بهدف التصديق بها. وقضية "إعادة المعدوم ممتنعة" لا تندرج إلا في هذا القبيل، لأن الفطرة الآدمية تستطيع الحكم على المعدوم بأنه بطلان وعدم محض. ولذلك فهو غير قابل للإتصاف بإعادة إيجاده مرة ثانية ضمن حيز الوجود.

ماذا تعني إعادة المعدوم؟

في الواقع، إذا اتضح لنا موضوع هذه المسألة على نحو جيد، وفهمنا ما المقصود بإعادة المعدوم، فإن الذهن السليم لا بد أن يتقبل إمتناع ذلك الأمر، وإعادة المعدوم بمعنى أن يكون الشيء موجوداً دفعة واحدة، ثم يصير معدوماً كلياً، ثم يصار بعد ذلك إيجاده مرة ثانية على نحو ما كان عليه أولاً، بحيث يمكن القول حينئذ أن الموجود الثاني هو عين ذاك الموجود الأول.. كأن نفترض أن شخصاً ما يحرك يده من أعلى إلى أسفل بشكل تستغرق فيه هذه الحركة خمس ثوان، ومع توقف اليد لا شك أن تلك الحركة زائلة، فإعادة المعدوم تعني وجود تلك الحركة

---

١- إلهيات الشفاء: من المقالة الأولى في الفصل الخامس.

يقول الفخر الرازي في المباحث المشرقية: "ونعم ما قال الشيخ من أن كل من رجع الى فطرته السليمة، ورفض عن نفسه الميل والعصبية، شهد عقله الصريح بأن إعادة المعدوم، ممتنع قطعاً" وكما أنه قد يتوهم في غير البديهي إنه بديهي، لأسباب خارجة، فكذلك قد يتوهم في البديهي إنه غير بديهي لموانع من خارج" ج ١ - ص ٤٨.

مرة ثانية مع كافة مشخصات ومميزات الحركة الأولى دون أدنى تفاوت.

ومن هنا يتضح، أنه لا بد من حصول فوارق من خلال الإعادة والتكرار، والتكرار أمر ممكن كما يحصل في كثير من الأمور، فإذا استطاع الشخص المذكور في المثال إعادة الحركة، فهو يكون بذلك قد جاء بمثلها ولا يكون قد جاء بعينها، فالتكرار يعني تعدد أفراد الماهية الواحدة على نحو يكون فيه كل فرد شبيه بالآخر إلا أنه يختص بما يمتاز به ويفصله عن الآخر، كما يكون عنده وجوده الخاص به، أما إعادة المعدوم فتعني إيجاد الشخص نفسه مرة ثانية...

تبين إمتناع إعادة المعدوم على أساس اصليين

للتصديق بإمتناع إعادة المعدوم لا بد من ذكر ملاحظتين :

١ - ملاك تشخص وجود الشيء (أي هويته) مرتبط بموجودية ذلك الشيء، فإذا كان الشيء موجوداً فمعنى ذلك أن ثمة هوية خاصة به موجودة وبالتالي إذا انعدمت تلك الموجودية فإن هوية ذلك الشيء تنعدم أيضاً.. كما أن الوجود الثاني يعني تشخص وموجودية هوية ثانية.

٢ - الإيجاد عين الوجود، والإثنينية القائمة بينهما منحصرة في الذهن فقط، لأنه لا يوجد في الخارج شيان منفصلان عن بعضهما البعض، أحدهما بعنوان الإيجاد والآخر بعنوان الوجود، فإيجاد الشيء هو نفس وجوده وتحققه، وأما التفاوت القائم بينهما فهو إلى حد ما من قبيل التفاوت بين المصدر وإسم المصدر.

ومع الإلتفات إلى هذين الأصلين نقول : لا يمكن إعادة الفرد المعدوم مع الحفاظ على تشخصه وتعيينه السابقين، لأن الإعادة إيجاد ثان يتعلق بشيء ما، وبما أن الإيجاد عين الوجود (الأصل الثاني) فإن الإيجاد الثاني لا بد أن يكون مساوقاً للوجود الثاني، وبما أن أيضاً ملاك الهوية والتشخص هو الوجود (الأصل الأول)

فإن الوجود الثاني سيتبع التشخيص الثاني، وبناء عليه فمن المستحيل أن يكون الموجود الثاني هو ذاته الفرد الأول.

الدليل الأول على إمتناع إعادة المعدوم

النص :

والقائلون بنظرية المسألة إحتجوا عليه بوجه :

منها أنه لو جاز للمعدوم في زمان أن يعاد في زمان آخر، بعينه. لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، وهو محال، لأنه حينئذ يكون موجوداً بعينه في زمانين بينهما عدم متخلل.

الشرح:

الدليل الأول<sup>(١)</sup> على إمتناع إعادة المعدوم، هو أنه لو أمكن إعادة المعدوم بعينه بعدما يكون قد أصبح فناءً وهدماً، للزم من ذلك تخلل العدم بين الشيء ونفسه، وهو محال. لأن ذلك يستلزم تقدم الشيء على ذاته زمانياً، أي يستوجب أن يكون

---

١ - يستعرض هذا الفصل أربعة أدلة على إمتناع إعادة المعدوم، حيث يركز إثنان منها على فرض عدم إعادة الزمان. والآخران التاليان يستندان على فرضية إعادة الزمان.

وتوضيح الأمر: هو عندما نقول أن "ألف" أعيد وجوده بعدما كان موجوداً ثم معدوماً فإن ذلك يستلزم أن يكون الموجود المعاد مشتملاً على كافة خصوصيات ألف، أي أنه تم إعادة إيجاد كافة خصوصيات ألف وأعراضه. إلا أنه إذا تمت إعادة "ألف" مع إستثناء إعادة خاصية الزمان المختص به، فإن ذلك سيؤدي الى كون "ألف" الأول و "ألف" المعاد عبارة عن موجود واحد في زمانين مختلفين، وهو ما يشكل أرضية لإقامة الدليلين الأول والثاني.

أما إذا افترضنا أن الزمان أيضاً قد تمت إعادته، أي إذا كان الموجود الأول عين الموجود الثاني من الناحية الزمانية أيضاً. فإن الدليلين الثالث والرابع يتكفلان بمعالجة تلك الفرضية.



ذلك الشيء موجوداً قبل أن يصبح موجوداً، وذلك عين الإستحالة، ولا شك أنه يمكن لشخص ما أن يتقدم ويتأخر زمانياً على أشخاص آخرين مثل ابن سينا المتأخر عن الفارابي والمتقدم على الخواجة نصير الدين. إلا أن تقدم الشيء على ذاته هو المحال بعينه.

كما من الممكن أن يتقدم قسم من وجود فرد ما على قسم آخر من وجود ذلك الفرد، كأن يكون النصف الأول من عمرنا متقدماً على القسم الثاني منه، إلا أنه لا يمكن تقدم كافة وجود الفرد على كافة وجوده، كما هو حاصل على مستوى إعادة المعدوم.

إلا أن إعادة المعدوم تستوجب إعادة كافة العمر المختص بالمعاد مع كافة خصوصياته مما يستدعي تخلل العدم الزماني بين وجود الشيء ونفسه وهو محال لأنه يؤدي إلى تقدم الشيء على نفسه زمانياً<sup>(١)</sup>.

---

١- هذا مستوحى من قاعدة كلية مفادها: "حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد" وبمقتضى هذه القاعدة فإن حكم كل شيء ينطبق على مثيله سواء كان ذلك الحكم مثبتاً أو منفيًا، والدليل على صحة تلك القاعدة، هو أن الأمر المستوجب للإنفصال وإمтиاز شيئين مماثلين عن بعضهما البعض لا يتعلق بذاتهما أو ماهيتهما، بل يتعلق تماماً بأمر عرضي ما، لهذا نجد أن الشئيين المتماثلين - أو الأشياء المتماثلة - يتحدان في الماهية ويختلفان في الأعراض. فإذا افترضنا أن تلك الماهية متصفة بحكم ما على مستوى مورد من الموارد وفي مورد آخر كان ذلك الحكم مسلوباً عنها. فإن ذلك يبعث على إجتماع النقيضين، لأن ذلك يؤدي إلى إنطباق الحكم وعدم إنطباقه على نفس الماهية، وبما أن إجتماع النقيضين محال لذلك نستنتج أن الحكم المختص بماهية ينطبق على الماهية بكافة مواردنا ولا يمكن سلبه عنها بأي وجه من الوجوه.

## الدليل الثاني

النص :

حجة أخرى : لو جازت إعادة الشيء بعينه بعد إنعدامه ، جاز إيجاد مايمثله من جميع الوجوه ابتداءً " وإستئنافاً" ، وهو محال. أما الملازمة فلأن "حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد". ومثل الشيء ابتداءً "ومعاده ثانياً" لا فرق بينهما بوجه ، لأنهما يساويان المبتدأ من جميع الوجوه ، وأما استحالة اللازم فلاستلزام إجتماع المثليين في الوجود عدم التمييز بينهما ، وهو وحدة الكثير بما هو كثير وهو محال.

الشرح :

يتألف الدليل الثاني على إمتناع إعادة المعدوم من مقدمتين ، حيث لا بد من إثبات كل مقدمة عل حدة ، بهدف توضيح الإستدلال على نحو كامل.. والمقدمتان هما:

المقدمة الأولى : لو أمكن إيجاد "ألف" بعد إنعدامه مع حفظه لكافة خصوصياته ، لأمكن أيضاً" تزامن "ألف" مع ما هو مماثل له من سائر الجهات ، على نحو يكون مساوياً" له بكافة تلك الخصوصيات.

المقدمة الثانية : لا يمكن إيجاد شيءٍ مساوٍ لألف بكافة خصوصياته على نحو متزامن معه.

النتيجة : لا يمكن إيجاد "الف" بعد إنعدامه مع الحفاظ على سائر خصوصياته ، أي إستحالة إعادة المعدوم.

## توضيح المقدمة الأولى :

حاصل المقدمة الأولى هو: لو كان الألف المعاد\* - ونسميه "ب" - ممكن الوجود، لإستلزم ذلك إمكانية وجود شيء آخر مماثل "لألف" - ونسميه ج - وفي نفس الزمان الموجود فيه "الف"، والدليل على هذه الملازمة هو المماثلة القائمة بين "ب" و "ج" والمشملة على كافة الجهات، لأنه يحسب مفاد الفرضية فإن الأمرين مماثلان لألف من سائر الجهات، وبالتالي لا بد أن يماثلا بعضهما البعض من سائر الجهات أيضا". على نحو ما يقال في الرياضيات، من أنه إذا تساوى عدنان مع عدد ثالث، فلا بد أن يكون العدنان مساويين لبعضهما.

ومن جهة أخرى نجد أن الامور المتماثلة والمتساوية حكمها واحد، فإذا كان الواحد منها ممكن فلا بد من أن يكون الآخر ممكنا" أيضا". فإذا افترضنا أن "ألف" قابل للإعادة. وبعبارة أخرى إذا كان "الألف" المعاد ممكن الوجود، لتوجب علينا قبول إمكانية إيجاد ما هو مماثل "لألف" أيضا<sup>(١)</sup>. ومن كافة الجهات على نحو يتحصل لدينا "ألفان" في زمن واحد.

---

\* - بضم الميم .

١ - يمكن توضيح هذه المقدمة على نحو آخر: لو أمكن إعادة ألف في زمان لاحق بعد إنعدامه في زمان سابق، أي لو أمكن تحققهما في زمانين مختلفين، لأمكن أيضا" تحققهما في زمان واحد، بمعنى أنه لا مانع من وجود نظير لألف ومتزامن معه في نفس الوقت الذي يكون فيه "ألف" موجودا".

الدليل على عدم إمكانية إيجاد ما هو متزامن مع وجود "ألف" وشبيه له من كافة الجهات هو أن ذلك يستوجب التزام بين شيئين موجودين لا يمتاز أحدهما عن الآخر بشيء، وذلك ينافي التعددية والإثنينية، باعتبار أنه لا يمكن وجود شيئين إثنين من دون أن يكون لأحدهما تمايز عن الآخر إذ لا بد لأي موجود أن يتمايز عن سائر الموجودات الأخرى.. نظرا "لإستحالة تحقق الكثرة من دون وقوع الإمتياز والإختلاف.

توضيحه : الإثنينية والتعددية تستلزم وجود الإمتياز والإختلاف، وبالمقابل فإن فرض المماثلة من كل الجهات بين ظاهرتين يستلزم عدم وجود الإمتياز والإختلاف بينهما، وفي النتيجة، فإن إفتراض وجود شيئين متزامنين ومتماثلين من كل الجهات - وهو ما يعبر عنه بـ"إجتماع المثلين في الوجود" - يبعث على وقوع التناقض، لأنه لا يمكن لشيئين من حيث أنهما شيئان، وبما هما شيئان أن يكونا شيئا "واحدا".

### الدليل الثالث

النص :

حجة أخرى : إن إعادة المعدوم توجب كون المعاد هو المبتداء، وهو محال، لإستلزامه الإنتقال أو الخلف، بيان الملازمة : إن إعادة المعدوم بعينه يستلزم

---

١ - تركز هذه المقدمة إلى قاعدة فلسفية كلية مفادها "إجتماع المثلين في الوجود محال"، بمعنى أنه يستحيل تحقق وجود شيئين متماثلين (من كل الجهات) في وقت واحد.. وسيأتي شرح هه القاعدة خلال هذا الفصل.

كون المعاد هو المبتدأ ذاتاً" وفي جميع الخصوصيات المشخصة حتى الزمان.

الشرح :

نسبة الزمان الى الأشياء المتعلقة به

يستعرض هذا القسم الدليل الثالث على إمتناع إعادة المعدوم، حيث أن فهم هذا الدليل على نحو واضح منوط بالفهم الصحيح للنسبة القائمة بين الزمان والأشياء المتعلقة به. ومفاد المسألة أن القائلين بجواز إعادة المعدوم توهموا أن الزمان المتعلق بظاهرة ما، إنما هو بالأمر الغريب والمنفصل عن تلك الظاهرة، وبحسب رأيهم فإن الزمان عبارة عن ظرف مستقل عن أية ظاهرة حاصلة فيه، وأشبه ما يكون ذلك الظرف بمجرى النهر الذي تجري فيه مياه النهر.. ولذلك إعتقد أولئك بإمكان أخذ الشيء من زمان معين ونقله إلى زمان آخر من دون أن يفقد شيئاً من هويته وتشخصه، تماماً على النحو الذي يحصل عندما ننقل شيئاً ما من مكان إلى آخر من دون أن يؤدي ذلك إلى تغير هويته وتشخصه.

إلا أن ذلك الإعتقاد، إعتقاد باطل لأنه وفق التحقيقات العميقة والدقيقة التي أجراها صدر المتألهين في مجال الحركة الجوهرية وعلاقتها بعامل الزمان - سيأتي شرحها لاحقاً" إن شاء الله - نجد أن الزمان ليس بالظرف المستقل عن الأشياء والظواهر المترامنة معه، حتى يكون منفصلاً عنها، وهو ليس مجرد مستوعب ووعاء للظواهر والأشياء الزمانية، بل إنه مثيل الحجم للأجسام، أي يمثل صفة ذاتية وداخلية لها، وبالطبع فإن لكل ظاهرة زماناً" خاصاً" بها ويعد من شوؤن وجودها وداخلاً" في هويتها.

يقول الشهيد المطهري رحمته الله في هذا المجال:

"قديماً كان يتصور الزمان على أنه بمثابة وعاء (ظرف) خارج عن حقيقة

الوجود والموجودات الزمانية، أي أن الزمان موجود على حدة ومنفصل عن الزمانيات الأخرى التي تعتبر موجودات مختلفة عنه، إذ كان يتصور أن كل موجود زمني قائم في قسم من ذلك الموجود الآخر المسمى بالزمان، تماماً كالأشياء الموضوعية في صندوق أو غرفة ما، مع وجود فارق هو أن ظرفية الزمان ظرفية طولية، في حين أن ظرفية الصندوق أو الغرفة عرضية، مع الإشارة إلى أن الموجودات باللحاظ الطولي تأخذ موقعها على شكل متتال ومتعاقب زمانياً، بحيث يكون الواحد منها متقدماً على الآخر المتخلف عنه، على نحو شبيه جداً، بحلقات السلسلة المتصلة (على حد ما كان يتصور ويعتقد إزاء الزمان). وبما أن الزمان عبارة عن موجود مختلف عن الموجودات الزمانية فليس ثمة ما يمنع إذا من تكرر حادثة زمانية معينة واقعة في "قطعة" ما من الزمان، ليس ثمة ما يمنع من تكررها في "قطعة" أخرى منه مع حفاظها على هويتها وعينييتها، كأن نضع شيئاً في زاوية ما من الصندوق، ثم نضع شيئاً مطابقاً له في زاوية أخرى منه.... ويعتبر هذا الطراز من التفكير، تفكيراً "عامياً"، لأنه في الحقيقة ليس للزمان هوية مستقلة عن هوية الزمانيات، وبعبارة أخرى، ليس للزمانيات هوية أخرى خارج حقيقة الزمان وكل موجود من الموجودات الزمانية عبارة عن مرتبة من مراتب الحركة والزمان، وإذا افترضنا أن موجوداً ما يقع في خارج مرتبة معينة من الزمان، فإن ذلك يعني أننا نفترض عدم موجودية ذلك الموجود.

كما أنه من الخطأ تشبيه العلاقة القائمة بين الزمانيات والمراتب الزمانية، بحلقات السلسلة المصنوفة فوق بعضها البعض أو بالأشياء الموجودة داخل صندوق ما أو غرفة، بل هي (الزمانيات والمراتب الزمانية) أشبه ما تكون بالأعداد ومراتبها المختلفة.

وبحسب ذلك التفكير الأبتدائي، يتأتى لدينا السؤال التالي : ما المانع من أن يكون سعدي موجوداً في زماننا، أو أن نكون نحن في زمان سعدي ؟ لو أدركنا حقيقة أصالة الوجود على نحو جيد، ولو أدركنا أيضاً "المطلب القائل بأن كل مرتبة من الوجود مقومة لذات تلك المرتبة من الوجود، كما لو إعتبرنا أن الزمان ليس خارج حقيقة ذات والوجودات الزمانية، لفهمنا عندئذ بالضبط أن ذلك السؤال تماماً كأن يسألنا أحدهم ما المانع من أن يكون رقم ٥ مكان رقم ٨ ورقم ٨ مكان رقم ٥ ؟ أو أن يكون الامس مكان اليوم واليوم مكان تلك الحقبه من الزمان ؟... والخلاصة أن هوية وجود ما متعلقة بالزمان الذي يشغله ذلك الوجود، وإذا أردنا جعل ذلك الوجود متعلقاً بمرتبة أخرى من الزمان فإنه فساعتئذٍ لن يكون الوجود هو هو<sup>(١)</sup>.

### تقرير الدليل الثالث

مع الإلتفات الى ما ورد أعلاه نقول : يلزم من القول بإعادة المعدوم أن يكون الموجود المعاد هو نفسه الموجود المبتدأ<sup>(٢)</sup> لأن إعادة المعدوم تعنى، إعادة الشيء بعد إنعدامه مع الحفاظ على هويته وكافة مشخصاته وخصوصياته على نحو يمكن القول من خلاله : أن هذا الشيء هو عين ذلك الشيء المعدوم. ولكي تكون هوية الموجود المعاد هي نفسها هوية الموجود الأول يتوجب إعادة إيجاد كافة الأمور الداخلة ضمن هوية ذلك الموجود المبتدأ (الأول) - أي الأعراض المشخصة لذلك الشيء - بعينها، ومن جملة تلك الأمور الزمان الخاص المتعلق به، أي لا بد من أن يكون زمان الموجود المعاد هو عين زمان الموجود الأول والمبتدأ، ولازم ذلك

١- أسس الفلسفة والمذهب الواقعي ج ٣- ص ٩٧-٩٩ (النسخة الفارسية).

٢- كما جاء في النص من أن إعادة المعدوم توجب كون المعاد هو المبتدأ.

الأمر هو ضرورة أن يكون الموجود الأول عين الموجود الثاني. وعندئذ لا يمكن للمسألة أن تتعدى إحدى حالتين :

١ - إما أن نقول بأن المبتدأ هو المُعاد نفسه، أي أن الموجود المبتدأ - طبقاً للمفترض أعلاه - قد تم إستبداله بالموجود المعاد. وهذا غير قابل للتحقق لأنه يفضي إلى القول بإنتقال الموجود المبتدأ، والإنتقال محال.

٢ - وإما أن نقول بأن ذلك الشيء ليس مُعاداً<sup>(١)</sup>، بل إنه المبتدأ فحسب، وهذا أيضاً غير مقبول لأنه خلاف الفرض.. إذ أن الفرض يركز على القول بإعادة الشيء، وعلى أن يكون ذلك الشيء معاداً<sup>(٢)</sup>، في حين أن الحالة ها هنا خالية من أي معاد وأية إعادة<sup>(٣)</sup>.

## الدليل الرابع

النص :

حجة أخرى: لو جازت الإعادة لم يكن عدد العود بالغاً حداً معيناً يقف عليه، إذ لا فرق بين العودة الأولى والثانية. وهكذا إلى ما لا نهاية له، كما لم يكن فرق بين المُعاد والمبتدأ، وتعين العدد من لوازم وجود الشيء المتشخص<sup>(٤)</sup>.

الشرح :

يرتكز الإستدلال الرابع والأخير على إمتناع إعادة المعلوم إلى ثلاثة أمور :

- ١- لا شك أن هناك حالة ثالثة وهي ان نقول أن ذلك الشيء هو المبتدأ والمعاد في آن واحد، وبطلانه واضح لأنه عبارة عن إجتماع أمرين متقابلين في أمر واحد.
- ٢- ولا مرجح لبعض تلك الأعداد فالحاصل حينئذ أن التعيين أي التشخص مما لا بد منه في الوجود لأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد مع أنه لا مرجح لتعيين عدد خاص بها (منه ﷻ).



١ - لو جازت إعادة المعدوم مرة واحدة، لجازت مرة ثانية وثالثة ورابعة وأكثر... لأن الإعادة الثانية والثالثة والرابعة وسائر الإعادات ستكون مماثلة تماماً للإعادة الأولى. وبعبارة أخرى، ليس ثمة فرق بين ظروف إيجاد المعاد الأول وظروف إيجاد المعادات الأخرى. وبحسب مفاد القاعدة القائلة بأن "حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد" فإن جواز وإمكان إعادة الاول، يستلزمان جواز وإمكان الإعادات الأخرى. كأن نفترض أن شيئاً ما كان موجوداً في اليوم الأول من الشهر، ثم إنعدم في اليوم الثاني، ثم وجد في اليوم الثالث، ثم انعدم بعد ذلك مرة أخرى في اليوم الرابع، في مثل هذه الحالة يجب القول بإمكان وجوده مجدداً في اليوم الخامس والسابع وهكذا الى ما لا نهاية<sup>(١)</sup> لأنه لن يوجد أي فرق بين عودة الأول وعودة الثاني وعودة الثالث... ولا يصح القول أبداً أن إعادة الأول ممكنة بينما إعادة الثاني والثالث ممتنعة.

٢ - فيما لو تمت إعادة الشيء لمرات عديدة، لما كان هناك أي فرق بين المعاد الأول والمعاد الثاني والمعاد الثالث... أي لكانت كافة المعادات عين المعاد الأول من دون وجود أي تفاوت فيما بينها. وبناء عليه إذا وجدنا أن ألف قد أعيد وجوده، فلا يمكن القول حينئذ أن الشيء المعاد هو المعاد الأول أو الثاني أو الثالث لأن كل واحد منها هو عين الآخر وليس ثمة ما يميزها عن بعضها تراتبياً.

٣ - طبقاً لما تقتضيه القاعدة القائلة بأن "الشيء ما لم يتشخص لم يوجد" فإن

---

١ - التفكيك الزماني بين المبتدأ والمعاد، أي بين المعاد الأول والثاني والثالث... المذكور في المثال أعلاه إنما هو لتقريب الذهن من المسألة - أي أن تعدد المعادات وإختلافها إعتباري وليس حقيقي - وإلا فإن المسألة ذكرت في سياق الدليل الثالث من ان كافة المعادات يجب أن تكون متساوية لناحية كافة المشخصات بما في ذلك الزمان.

الشيء لا يمكن إعتباره موجوداً ما لم يكن متعيناً. بمعنى أن الوجودية متلازمة مع التعيين والتشخص، ولا يصح إعتبار الشيء موجوداً إذا ما كان مبهماً ومردداً، إذ لا بد من أن يكون كل موجود مشخصاً ومن كافة الجهات، أي جهة الزمان، والمكان، الكم، الكيف والعدد... وحاصله، لا بد من أن تكون كافة تلك الابعاد الوجودية مشخصة، مع أنها قد تكون مجهولة بالنسبة لنا. فعلى سبيل المثال لا يمكن القول أن وزن الجسم الفلاني في نفس اللحظة متأرجح بين مقدارين مختلفين، بل لا مناص من أن لذلك الجسم وزناً واحداً ومقداراً محدداً يتشخص بهما في الخارج.. وهكذا بالنسبة لسائر الأشياء الأخرى.

وتنتيجة ما استعرضناه هو أنه لا يمكن إعادة الشيء بعد إنعدامه، لأنه لو أعيد المعدوم، فإن الموجود المعاد لن يختص بتعيين عددي، أي لا مجال لتحديده فيما إذا كان المعاد الأول أو الثاني أو الثالث... وذلك نظراً لعدم وجود أي فرق أو إمتياز على مستوى تلك المعادات... وليست المسألة أننا نحن لا نستطيع التمييز بين معاد وآخر بل أن المسألة كامنة في عدم وجود تعيين لدى كل من تلك المعادات. ومن جهة أخرى الشيء لا يوجد ما لم يكن متعيناً ومتشخصاً من كل جهة. والنتيجة هي إستحالة إعادة المعدوم.

دليل المتكلمين على جواز إعادة المعدوم والرد عليه

النص :

إحتج المجوزون بأنه لو امتنعت إعادة المعدوم، لكان ذلك إما لماهيته وإما لإلزام ماهيته، ولو كان كذلك لم يوجد ابتداءً، وإما لعارض ظاهر مفارق فيزول الإمتناع بزواله.

ورد بأن الإمتناع لزم لأمر لوجوده وهويته، لا لماهيته، كما هو ظاهر من

وعمدة ما دعاهم الى القول بجواز الإعادة زعمهم أن المعاد هو ما نظقت به الشرائع الحقّة من قبيل إعادة المعدوم.

ورد بأن الموت نوع إستكمال لا إنعدام وزوال<sup>(١)</sup>.

الشرح :

يتضمن هذا القسم إستدلالاً لبعض المتكلمين على جواز إعادة المعدوم، حيث قالوا: "لمجرد أن موجودة "الف" قد تحققت للمرة الأولى. لذلك لا مانع من وجوده مرة أخرى بعد إنعدامه. إذ لو كانت إعادة "ألف" محالة حسب زعمهم، فإن منشأ تلك الإستحالة لا بد أن ينحصر في واحد من أمور ثلاثة:

١ - ذات وماهية "ألف"، بمعنى أن ماهية "ألف" غير قابلة للإعادة ولا يمكن إيجادها مرة أخرى بعد إنعدامها.

٢ - لازم ماهية "ألف"، بمعنى أن أمراً من لوازم ماهية "ألف" يمنع تحقق موجوديتها مرة أخرى، وهو غير قابل للإنفكاك عنها.

٣ - عارض مفارق لـ"ألف" كأن يكون أحياناً أمر خارجي عارض على ذات "ألف" ومانع من إعادتها مرة أخرى.

---

١- فإن قيل : هذا انما يتم لو كان الموت استكمالاً للروح والبدن جميعاً وهو غير مسلم واما لو كان استكمالاً للروح فقط فالاشكال على حاله لأن إعادة البدن حينئذ من اعادة المعدوم. قيل : شخصية الإنسان بنفسه دون بدنه المتغير دائماً، فالإنسان العائد من المعاد بالنفس والبدن عين الإنسان الذي كان في الدنيا سواء كان الموت استكمالاً للروح فقط وكان البدن العائد معها بإيجاد جديد أو كان الموت استكمالاً للروح والبدن وكان البدن العائد مع الروح هو البدن الدنيوي المستكمل فالإنسان بنفسه وبدنه هو الذي كان في الدنيا بعينه ﷻ .

فيما لو كان منشأ الإستحالة في إعادة "ألف" منحصرًا بالأمرين الأولين - أي عين ماهية "ألف" أو لازم تلك الماهية - فإن ذلك يستوجب أن يكون الوجود الابتدائي لألف محالًا أيضًا، وبما أن الثابت أن وجود "ألف" قد تحقق لمرة واحدة، فيتضح من هنا أن ذاته ولوازم ذاته أيضًا غير ممتنعة عن الموجدية، ولهذا لا يمكن القول أن المانع من إعادة "ألف" هو الماهية أو لازم الماهية : أما إذا كان منشأ إمتناع الإعادة يكمن في أمر ثالث، أي أمر خارج عن ذات "ألف" ويعرض عليه أحيانًا، ففي هذه الحالة سيكون ذلك الإمتناع قابلاً للزوال، ومع إرتفاع المانع الخارجي فإن الإمتناع سيرتفع أيضًا وفي النتيجة سيكون المعدوم قابلاً للإعادة.

### الرد على إستدلال المتكلمين

مفاد الرد على ذلك الإستدلال يكمن في ما يلي : إن منشأ إمتناع إعادة المعدوم لا يكمن في أي واحد من تلك الامور الثلاثة بل إن منشأ ذلك الإمتناع هو أمر لازم لوجود المعاد (أي الوجود الثاني) وهويته، والسبب في ذلك يعود إلى أن لازم وجود الشيء الثاني يستدعي في الوقت نفسه أن يكون وجود الشيء الثاني غير وجود الشيء الثاني، بل وجود الشيء الأول. لأن المعاد، من جهة، وجود ثان لشيء أعيد وجوده ومن جهة أخرى، طبقًا للفرضية، فإن هوية الشيء المعاد هي ذاتها هوية الشيء الأول، وهذا مقبول فقط في حال كان وجوده (المعاد) أيضًا هو ذاته وجود الأول، لأن هوية الشيء وتشخصه متعلقان بوجوده، وفي النتيجة يترتب على ذلك كون وجود الشيء الثاني مع أنه في نفس الوقت وجود ذلك الشيء الثاني، ليس بوجود الثاني، بل وجود الأول وهو محال.

## علاقة المعاد بمسألة إعادة المعدوم

كما ذكرنا في بداية الفصل، فإن إمتناع إعادة المعدوم لا ضرورة لإثباتها برهانياً، إذ يكفي تصور المسألة على نحو دقيق حتى يتأتى لدينا التصديق بها، غير أن بعض المتكلمين توهموا أن المعاد (بفتح الميم) فيه نوع من إعادة المعدوم ولهذا قالوا بجواز إعادته وقد أقاموا أدلة مختلفة بهدف إثبات مدعاهم، وقد اعتبر هؤلاء أن وجود الروح كموجود مجرد يبقى بعد الموت، أمر باطل وكانوا يتصورون أن كافة الوجود الآدمي عبارة عن أمر مادي وجسماني، ولذا فهو مدموغ بالفناء لمجرد حتمية حصول الموت، إلا أن الله تعالى يعيد إيجاد ذلك الإنسان من خلال المعاد، وبناء عليه يرى هؤلاء أن المعاد هو في الواقع إعادة للمعدوم<sup>(١)</sup>.

وفي الرد على هؤلاء نقول: موت الإنسان لا يشكل حالة إنعدام وفناء له، لأن حقيقة الإنسان لا تتكون من جسد محض لتزول مع زواله ودفنه في التراب، بل إن حقيقة الإنسان عبارة عن جوهر مجرد باق وقائم دوماً، كما إن الموت لا يمثل بالنسبة للإنسان حالة زوال وإنعدام، بل إن الموت عبارة عن إنتقال من نشأة إلى أخرى، فالموت بالنسبة للإنسان ليس سوى تحرر الروح من قفص البدن وإنتقالها من هذا العالم إلى عالم آخر، والمعاد ليس سوى تعلق الروح الحية مرة أخرى في البدن.

والموت في الواقع، عبارة عن منتهى تكامل الروح الآدمية، أي أن الروح

---

١- إضافة إلى ما اعتقده هؤلاء من أن العالم - عالم المادة على الأقل - سيكون في حالة فناء وإنعدام تام قبيل حلول يوم القيامة، وأن الله سيعيد إيجاده. زعموا أيضاً أن الآيات المتعلقة بنفخ الصور تؤكد ما ذهبوا إليه في إعتقادهم، حيث تؤدي النفخة الأولى إلى فناء كل شيء، ثم يصار إلى إحياء كل شيء بالنفخة الثانية.

تتخلى عن الجسد، بهدف إستكمال المراحل المتبقية (مع غض النظر عن السبيل الذي تسلكه في ذلك) تماما" كفراخ الطير التي تكسر جدار البيضة المحدودة. لكي تستعد لمرحلة التحليق وال الطيران.

# المرحلة الثانية

تقسيم الوجود الى خارجى وذهني

وفيها فصل واحد





يبحث في هذه المرحلة حول المسائل المختلفة التي يتضمنها مبحث الوجود الذهني، حيث نلاحظ بأن قسماً من تلك المسائل يتعلق بما يشتمل عليه الوجود من تقسيم الى خارجي وذهني، على نحو يندرج فيه هذا الجانب من البحث ضمن المباحث الفلسفية العامة المرتبطة بالأحكام الكلية للوجود وتقسيماته الأولية<sup>(١)</sup>. كما سنلاحظ أن قسماً آخر منها - تلك المسائل - يتناول حقيقة العلم والمعرفة حيث سيصار الى تسليط الضوء على العلاقة القائمة فيما بين التصورات الذهنية والواقعات الخارجية. وذلك بهدف تحديد السبل الكفيلة بوضع السفسطة جانباً وبالمقابل إمكانية التعرف على الواقع والعلم بالأشياء الخارجية كما هي.

والواقع ان تلك المباحث تمثل ركناً أساسياً على مستوى المعرفة، هذا العلم الذي مازال يطرح على أنه حديث العهد والظهور على نحو إستهلك وأثار الكثير من الابحاث والتحقيقات حوله، وخاصة ضمن مباحث الفلسفة الغربية.

### إشارة الى تاريخ هذا المبحث

تعتبر مسألة الوجود الذهني واحدة من المسائل المستحدثة على صعيد الفلسفة، مع العلم أن الحكماء المسلمين كانوا أول من عالج هذه المسألة ووضعوها على بساط البحث. حتى أن أبا علي سينا كبير حكماء المشاء لم يفرّد لهذا الموضوع

---

١ - للوجود تقسيمات مختلفة حيث يشكل كل واحد منها موضوعاً خاصاً من مسائل الفلسفة. مثل تقسيمه الى وجود نفسي وغيرى، وجود علة ومعلول، واجب وممكن، واحد وكثير، متقدم ومتأخر، بالقوة وبالفعل، متحرك وثابت ومادي ومجرد.

- الوجود الذهني - فصلاً "مستقلاً" في سياق أبحاثه، كما إننا لا نقف في كتاباته وكتابات من سبقه من الحكماء من أمثال الفارابي وغيره على أي لفظ أو مصطلح تحت عنوان " الوجود الذهني"<sup>(١)</sup>. ويقال بأن فخر الرازي كان أول من تناول هذا الموضوع وخصص له باباً مستقلاً ضمن كتابه " المباحث المشرقية"<sup>(٢)</sup> (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ) ثم طرحت فيما بعد من قبل الخواجة نصير الدين الطوسي (المتوفى سنة ٦٧٢ هـ) في سياق كتابه "تجريد الاعتقاد"<sup>(٣)</sup>.

أما الدافع الذي ساهم في تناول وطرح هذا المبحث من قبل الخواجة والحكماء الذين جاءوا من بعده فهو قيام المتكلمين بإنكار التعريف الذي وضعه الفلاسفة للعلم - من أن العلم عبارة عن حصول صورة الشيء عند العقل - إذ استخلص المتكلمون نظرية جديدة في هذا المجال ومفادها أن العلم من مقولة الإضافة - سيأتي شرحها - مما يعني إنكار أصل الوجود الذهني على نحو صريح ومباشر، فكان نتيجة ذلك، أن قام الحكماء المسلمون بطرح مسألة الوجود الذهني بشكل فاعل والتصدي للآراء المنكرة لها بهدف الدفاع عنها وتقديم الدليل عليها<sup>(٤)</sup>.

### فهرس مطالب هذه المرحلة

في هذه المرحلة، يقوم العلامة رحمته إبتداءً بتوضيح الرأي المشهور لدى

---

١- الأستاذ مطهري، مرتضى، شرح المنظومة المبسوط. ج ١، ص ٢٧٢ (النسخة الفارسية).

٢- الجزء الأول. ص ٤١. "الفصل السادس في إثبات الوجود الذهني".

٣- المقصد الأول، المسألة الرابعة في إنقسام الوجود الى الذهني والخارجي.

٤- للإستزادة في هذا المجال، راجع الشرح المبسوط للمنظومة، للشهيد المطهري - باب الوجود الذهني. ج ١.

الحكماء حيال الوجود الذهني، وينتقل بعد ذلك للحديث عن نظريتين مخالفتين، وهما نظرية الأشباح ونظرية الإضافة، حيث ينبري لنقدهما ولإبطالهما... ثم يتطرق بعد ذلك لشرح الأدلة الثلاثة المتكفلة بإثبات مدعى الحكماء إزاء حقيقة الوجود الذهني. ثم يستعرض الإشكالات التي وُجّهت بها نظرية الحكماء حول ذلك الوجود. كما يناقش بعض الأجوبة الضعيفة وغير الشافية المنسوبة لبعض أصحاب الرأي بهدف حل بعض تلك الإشكالات، ليصل في نهاية المطاف الى عرض وتبني رأي الملا صدرا في هذا الموضوع والذي يشكل مفتاح الحل للإشكالات والأحجيات المطروحة مقابل نظرية الوجود الذهني، كما إن رأي الملا من شأنه أن يقضي إلى رفع وحل العديد من الإشكالات الأخرى المطروحة حول العديد من آراء الحكماء ومعتقداتهم.

النظرية المشهورة بين الحكماء المسلمين في مسألة الوجود الذهني  
النص :

المشهور بين الحكماء أن للماهيات، وراء الوجود الخارجي - وهو الوجود الذي يترتب عليها فيه الآثار المطلوبة منها - وجوداً آخر لا يترتب عليها فيه الآثار، ويسمى وجوداً ذهنياً، فالإنسان الموجود في الخارج قائم لا في موضوع، بما أنه جوهر، ويصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة بما أنه جسم، وبما أنه نبات وحيوان وإنسان، ذو نفس نباتية وحيوانية ناطقة، ويظهر معه آثار هذه الاجناس والفصول وخواصها. والإنسان الموجود في الذهن المعلوم لنا إنسان ذاتاً، واجد لحده، غير أنه لا يترتب عليه شيء من تلك الآثار الخارجية.

الشرح :

يعتقد معظم الحكماء المسلمون، أن لكل ماهية شكلين من الوجود : أحدهما

الوجود الخارجي ، والآخر الوجود الذهني.

والمراد بالوجود الخارجي هو الشكل الوجودي الذي تكون فيه كافة الآثار المطلوبة من الماهية (في ذلك الوجود) مترتبة على الماهية. أي إذا كان هناك ماهية ما متحققة في الخارج ومتلبسة في الوجود الخارجي فإن تلك الماهية تصبح حينذاك متعلقة بذات وذاتيات - المسماة بالكمالات الأولية - ذلك الوجود، كما تكون - الماهية- واجدة للأمور الخارجة عن ذاتها بعد ما تترتب على الماهية تمامية الذات (وهي ما تسمى الكمالات الثانية).

أما الوجود الذهني فالمراد به هو الشكل الوجودي الذي لا تكون فيه الآثار المطلوبة من الماهية (في ذلك الوجود) مترتبة على الماهية.  
ما المقصود بـ"الآثار المطلوبة من الماهية"

في البدء، لا بأس من شرح المطلب ضمن قالب مثالي وذلك بهدف توضيح ما هو مقصود بـ"الآثار المطلوبة من الماهية" أو بعبارة أخرى "الآثار المتوقعة من الماهية".

إذا اخذنا ماهية الإنسان بعين الإعتبار، وقمنا بتشريح وتحليل هذه الماهية، في هذه الحالة لا شك اننا سنجدها متشكلة ومكونة من عدة أمور :

١- جوهر ٢- جسم ٣- نبات ٤- حيوان ٥- ناطق.

بحيث ان هذه الامور الخمسة<sup>(١)</sup> مأخوذة في ذات الإنسان على نحو حقيقي وواضح.

وفي هذا المقام نسأل : ماهي الآثار المطلوبة من الإنسان ؟ وما هي الأمور

---

١- لهذا قيل في تعريف الإنسان أنه جوهر، جسم، نام، ومتحرك بالإرادة وناطق.

المفترض ترتبها عليه ؟

لا شك أن الشيء الذي نتوقعه من الجوهر هو أنه مستغن في وجوده عن الموضوع - بمعنى أنه يتكفي الى ذاته - وذلك على إعتبار أن الجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في الموضوع.

وأما ما نتوقعه من الماهية من حيث هي جسم هو أن ذلك الجسم ذو إمتدادات في الجهات الثلاث. أي الطول والعرض والإرتفاع، وفقاً لما نص عليه تعريف الجسم من أنه جوهر ممتد في الجهات الثلاث.

أيضاً بالنسبة للماهية بما هي نبات، إذ يتوقع منها أن تكون مختصة بنفس نباتية، وبالتالي لديها قابلية النمو والرشد.

أما المطلوب من الماهية بما هي حيوان، هو أن يكون للحيوان نفس حيوانية - حيث تمثل الكمال الأول بالنسبة له - كما أن يكون واجداً لأُمور أخرى مثل الإحساس والحركة الإرادية ( حيث تمثل له الكمالات الثانوية)<sup>(١)</sup>.

وأخيراً ما نتوقعه من الماهية بما هي أمر متعلق بالنطق، هو أن تختص واقعاً بمبدأ التفكير والتعقل الذي يمثل عين النفس الناطقة - النفس الناطقة تشكل الكمال الأولي لتلك الماهية - كما أن يكون لها أثار أخرى مرتبة على تلك النفس الناطقة وتدرج تحت عنوان الكمالات الثانوية، كالضحك والتعجب.

يعتقد الحكماء المسلمون أنه يتسنى للماهية أن تتحقق في كلا النحويين من الوجود، أي كما أن تلك الماهية متحققة في عالم الخارج حيث يكون الموجود

---

١ - لأن الفصل الحقيقي للحيوان عبارة عن النفس الحيوانية التي تشكل مبدأ الإحساس للحركة الإرادية. والإحساس والحركة الإرادية من عوارض الإنسان الذاتية وليس من ذاتياته.

وجوداً خارجياً، فهناك ثمة تحقق آخر لها على مستوى الذهن حيث يكون الموجود وجوداً ذهنياً. فالإنسان على الرغم من وجود ذهني يؤدي إلى ظهور و حصول حالة من العلم والتعقل لدينا، وعلى الرغم من أن ماهيته هي ماهية الإنسان نفسها، كما أن تعريف الإنسان ينطبق عليه بنحو كامل - أي نستطيع القول إزاءه بأنه جوهر جسماني له نفس حيوانية، نباتية وناطقة - على الرغم من ذلك إلا أنه في الوقت نفسه يفتقد لأي من الآثار المذكورة المطلوبة من الإنسان القائم في الخارج. إذ ليس له وجود قائم بذاته، وليس له طول أو عرض أو عمق كما يخلو من النمو إضافة إلى خلوه من الكمالات الأولية والثانوية المختصة بالإنسان، ولهذا نجد العلامة عليه السلام يقول: "والإنسان الموجود في الذهن المعلوم لنا على أنه إنسان ذاتاً واجد لحده، غير أنه لا يترتب عليه شيء من تلك الآثار الخارجية".

#### محتوى نظرية الحكماء

بناء على ما تقدم، نقول بأنه يمكن انتزاع مطلبين أساسيين من خلال نظرية الحكماء حيال مسألة الوجود الذهني:

المطلب الأول: علاوة على الوجود الخارجي، هنالك وجود آخر ويسمى الوجود الذهني، وهو منفك ومنفصل عن الوجود الأول. فكما أن هنالك أشياء متحققة في ظرف الخارج، فهناك أيضاً أمور متحققة وموجودة في وعاء الذهن حيث تشكل تلك الأمور إدراكاتنا وتصوراتنا، وبشكل عام هي تشكل العلوم الحاصلة لدينا، وخصوصية تلك الموجودات الذهنية، أنها تقوم بإظهار وتبيين الواقع، بنحو أن وجودها للنفس هو عين ظهور الواقعيات الخارجية، وظهورها لأذهاننا يتم على أساس كشف الأشياء الخارجية بالنسبة لنا.

ويعتبر هذا القسم من مدعى الحكماء شديد الوضوح، وذلك على الرغم من أن

بعض المتكلمين - كما سيأتي - قام بإنكاره ورفضه. إلا أنه مع قليل من التأمل والإمعان لا بد لنا من تقبل هذا القسم من المدعى والتصديق بأن ثمة تغيير يحصل لدينا ومن أننا نجد شيئاً كنا نفتقده من ذي قبل، بمجرد علمنا بشيء ما وإطلاعنا عليه - كأن نرى ما لم نره سابقاً، وأن نسمع ما لم نسمعه سابقاً وأن نتذوق ما لم نتذوقه من ذي قبل - وليس صحيحاً أن حالتنا الفعلية والحالية من خلال ذلك متساوية مع حالتنا السابقة. لهذا نجد أن الفلاسفة يطلقون الوجود الذهني على ما يجده الانسان ويحصل في ذهنه بعدما يكون فاقداً له. كما أن الفلاسفة لم يكتفوا بهذا المقدار بهدف إثبات مدعاهم بل أقاموا العديد من الأدلة على ذلك حيث سيأتي شرحها إن شاء الله.

**المطلب الثاني:** وهو أن الحكماء يعتقدون بأن ذات الأشياء وماهيتها محفوظة في الوجود الذهني، بمعنى أن ما هو موجود في الذهن لا يختلف البتة لناحية ماهيته عن ما هو بإزائه خارجياً. مثال ذلك: البياض والسواد بما هما مفاهيم ذهنية، حيث تعتبر ماهياتهما نفس ماهيتي البياض والسواد القائمين في الخارج، من دون وجود أي تفاوت أو اختلاف فيما بين المواطنين، كذلك الأمر فإن ما نتصوره من تراب، ذهب وحديد... لا يختلف إطلاقاً عن الناحية الماهوية للتراب، الذهب والحديد بما هي أمور متحققة في الخارج. أما الفارق القائم بين هذه الموجودات الذهنية وتلك الموجودات الخارجية فينحصر فقط في نحو وشكل وجود كل مجموعة منهما، وليس قائماً على مستوى الماهيات.

وحاصل ما يقوله الحكماء هو أنه عندما يحصل العلم لدى الإنسان إزاء ما هو متحقق في الخارج فإن سائر الماهيات المتحققة في الخارج تتحقق عينا في ذهنه من خلال علمه بها وإطلاعه عليها.

"فهذه الفرضية (أي النظرية المشهورة بين الحكماء حول مسألة الوجود الذهني) تبتني على أساس أن إدراكاتنا للأشياء تعني حضور ذوات الأشياء - لا وجود الأشياء - في ذهننا. فذوات الأشياء لها نحوان من الوجود : وجود في العين والعالم الخارج عن الذهن ، ووجود في الذهن. وأحد الوجودين تترتب عليه آثار وعلى الآخر تترتب آثار أخرى مع كون الذات في كلا الموطنين واحدة. وهذا المطلب يصعب على الذهن أن يقبل به وأن يقر الإنسان بأن الذوات والماهيات الموجودة في الخارج هي بعينها موجودة بنحو آخر من الوجود، وهو الوجود في الذهن. وإذا سمع الإنسان ذلك يظن أن في الأمر مجازاً وأن الواقع ليس كذلك، فإن القول هل أن الذوات والماهيات الموجودة في الخارج لها وجود في ذهننا أي هل لدينا من الدنيا بمقدار ما ندرك من الخارج وهل نحن بالنسبة إلى الدنيا الخارجية التي نعرفها ونكشف عنها مستحضرون لهذه الدنيا بعينها مع فرق في نحو الوجود. إذا قلنا المطلب بهذا الشكل فهو ثقيل علينا جداً. لكن لو ذكرنا هذا المطلب بشكل آخر فإن تصوره يكون أسهل فنقول: إن في ذهننا عالماً موجوداً، فلدينا تصور عن الطبيعة، تصور عن الحركة، عن اللون عن الحرارة، البرودة، الشكل، الكيف، تصور عن كل شيء فهل هذا الموجود في الخارج، الخارج هو الموجود في الذهن أم لا وهل الكمية التي أنا تصورتها موجودة في الخارج أم أن ما هو في الخارج ليس كماً ولا أي شيء آخر، بمعنى إما لا وجود له أصلاً" أو إن كان له وجود فيمكن أن يكون مثلاً" أمراً مجرداً عن المادة. وهكذا في كل أمر تصورناه في الذهن، كالحركة، فهل الحركة موجودة في الخارج أم لا يوجد شيء في الخارج أم يوجد لكن بشكل مخالف تماماً. وغاية الأمر نتخيل أن الحركة وغيرها موجودة في الخارج ؟ إذن نستطيع تسمية الوجود الذهني بإسم الوجود العيني، فإذا شرعنا في البحث من



الوجود العيني وتساءلنا هل الماهيات الموجودة في عالم الأعيان هي بعينها توجد في الذهن عندما ندركها. يكون البحث بحث الوجود الذهني. أما إذا بدأنا من الذهن وتساءلنا هل ما في الذهن من أمور متصورة كالأنسان والحيوان والشجر والكم والكيف والحركة والروح هي بعينها موجودة في الخارج أم لا وجود لشيء - وهو السفسطة - أم في الخارج يوجد شيء لكنه مغاير تماماً - كما هو الرأي المنسوب إلى باركلي فالبحث حينئذ بحث الوجود العيني<sup>(١)</sup>.

### نظرية الاشباح والرد عليها

النص :

وذهب بعضهم إلى أن المعلوم لنا، المسمى بالوجود الذهني، شبح الماهية لا نفسها، والمراد به عرض وكيف قائم بالنفس، يبين المعلوم الخارجي في ذاته ويشابهه ويحكيه في بعض خصوصياته كصورة الفرس المنقوشة على الجدار الحاكية للفرس الخارجي، وهذا في الحقيقة سفسطة ينسد معها باب العلم بالخارج.

الشرح :

هنالك نظريتان يطرحهما الآخرون في مقابل نظرية الحكماء حول الوجود الذهني، والأولى تعرف تحت عنوان نظرية الاشباح، حيث يقبل أصحاب هذه النظرية بالشق الأول من كلام الحكماء المبني على وجود أمور متحققة في الذهن إضافة إلى الأمور المتحققة في الخارج إلا أنهم يرفضون الشق الثاني من كلام

---

١- مطهري، مرتضى، الشرح المبسوط للمنظومة، تعريب وهبي، مالك، المجلد الأول ص ١٤٥، ١٤٦. إصدار شركة شمس المشرق للخدمات الثقافية.

الحكماء. إذ يرى هؤلاء المعترضون بأن ما يحضر الى الذهن من الأشياء الخارجية ليست ماهيات تلك الاشياء بل أشباحها، بمعنى أن ما هو قائم في الذهن مغاير ذاتاً وماهية للشيء القائم في الخارج، إلا أنه يشابهه ويحاكيه على نحو يمكن من خلاله الإطلاع على بعض خصوصيات ذلك الموجود الخارجي والعلم به.

وطبقاً لنظرية الأشباح يمكن القول أن علاقة المفاهيم الذهنية بالأشياء الخارجية ليست بالعلاقة الماهوية، بل أشبه ما تكون بالعلاقة القائمة بين الشيء وصورته الحاكية عنه، أي إذا تصورنا في ذهننا حصاناً ما، فإن هذا التصور شبيه جداً بصورة ذلك الحصان المرسومة على الحائط، إذ أن تلك الصورة ليست متشكلة إلا من مجموعة ألوان، وعليه فهي من حيث أنها ماهية، عبارة عن عرض يندرج ضمن مقولة الكيف. في حين أن الحصان الحقيقي نوع جوهر جسماني، ومع هذا فإن صورة الحصان تحكي لنا عن الحصان وتطلعنا عليه.

إذن، مفهوم الحصان في ذهننا أمر عرضي ومن مقولة الكيف، ولهذا فهو يتباين تماماً لناحية ماهيته عن الحصان الخارجي الذي يعتبر من مقولة الجوهر، ورغم ذلك فإن المفهوم الذهني يحكي عن الموجود الخارجي ويظهره بالنسبة لنا.

### الرد على نظرية الأشباح

لا ريب أن هذه النظرية شائعة ومعروفة، وخاصة في أوساط المذاهب المادية. بيد أن من شأن هذه النظرية أن تجر وتؤدي إلى السفسطة وإنسداد باب العلم والمعرفة - لدى الإنسان - إزاء الأشياء الخارجية. إذ لو لم تكن علومنا وإدراكاتنا متطابقة ماهوية مع الأشياء الخارجية، ولو كانت تلك الإدراكات والعلوم مجرد أشباح، لأدى ذلك إلى كون الأشياء المعلومة لنا شبح الأشياء وليس نفس الأشياء وبالتالي حرماننا الدائم من إدراك الأمور الخارجية كما هي حقيقة وواقعاً. وفي هذا

المقام لا بد من الإلتفات إلى أن السبيل الوحيد لإرتباطنا بالحقائق الخارجية هو المفاهيم والتصورات القائمة على مستوى الذهن، كتصورنا لأمور من قبيل، الجبل، البحر، التراب، الماء، الأرض والسماء... وغير ذلك. إذ لو لم يكن لتلك التصورات تطابق ماهوي مع ما هو متحقق في الخارج من أمور مختلفة، أي، لو كانت تصوراتنا "أشياء" مختلفة عن "الأشياء الخارجية ومباينة لها بشكل أو بآخر. في هذه الحالة. لما أمكننا إدراك وتعقل أي أمر خارج عن ذاتنا، وفي الحقيقة لكانت كل علومنا جهلاً" مركباً... وهذا عين السفسطة وعجز العقل عن إدراك كل ما هو قائم في الخارج.

وقد يعترض البعض قائلاً: "كما أننا ندرك الحصان وينتقل ذهننا إليه من خلال مشاهدة الصورة المختصة به، فإننا أيضاً نستطيع إدراك الحقيقة الخارجية لذلك الحيوان وأخذ العلم بها من خلال تصور الشبح الذهني المختص بالحصان. وبعبارة أخرى: كما إن صورة الفرس تحكي عن فرس حقيقي، فإن الشبح الذهني المتعلق بالفرس يحكي أيضاً عن فرس حقيقي على نحو يوضح لنا ذلك الفرس الخارجي.

رد الإعتراض المذكور: نقول في جواب هذا الإشكال بأن صورة الشيء تستطيع الحكاية عنه فيما لو كنا قد شاهدنا ذلك الشيء من ذي قبل. أما إذا شاهدنا صور الأشياء وأشباحها إبتداءً من دون أن يكون قد تسنى لنا مشاهدة ومواجهة الأشياء ذاتها - كما هو الحال مع نظرية الأشباح المدعية بأننا ندرك شبح الأشياء من دون أن يتسنى لنا إدراك ذات الأشياء - فإن ذلك يعني عدم مقدرتنا، عندئذ، على فهم وإدراك فيما إذا كان هذا الشبح يحكي عن هذا الشيء أو ذاك، بمعنى أن المفهوم الذهني لن يكون مختصاً بما يوازيه خارجياً، وذلك نظراً لكوننا لم ندرك ذات الشيء

وحقيقته من ذي قبل<sup>(١)</sup>.

## كلام للشهيد مطهري في نقد نظرية الأشباح

يقول الأستاذ الشهيد مطهري في نقد هذه النظرية :

"لو صحت نظرية الأشباح" لما أمكن وجود فرق بين العلم والجهل المركب، ولكانت كافة العلوم الحاصلة لدينا عبارة عن جهل مركب، ولما كانت هناك أية قيمة للإدراكات، وعبارة أخرى لما تسنى للعلوم والإدراكات بأي وجه من الوجوه الكشف عن الواقعيات الحقيقية والعينية، بل لأمكن القول حينئذ بأن البشر عاجزون عن الإلتفات والتوجه إلى العالم الخارجي وأن الصور العلمية تسيهية بالحالات النفسية المحضة، من قبيل اللذة والألم والحزن وغير ذلك.

... (وإذا) كان ما هو موجود وقائم في الخارج ذاتاً أخرى ومختلفة (أي عن الصورة الذهنية) لأفضى ذلك إلى عدم حصول أي إنطباق بين العلم والمعلوم، بحيث من الممكن أن لا يكون الأمر الخارجي مستحضراً في تصورنا وأيضاً قد يكون إستحضاره محالاً". بل إذا لم يكن ثمة إنطباق بين العلم والمعلوم لنتج عن ذلك عدم حصول أي دليل على أن هناك أشياء متحققة وموجودة في الخارج. وفيما لو كان إطلاعنا على الواقع يتم وفق ذلك النحو، لأستوجب ذلك أيضاً أن تكون كافة أفكارنا جهلاً" ممزوجاً بجهل، وظلمات بعضها فوق بعض<sup>(٢)</sup>.

---

١- يقول العلامة عليه السلام في كتابه نهاية الحكمة في سياق رده على نظرية الأشباح: "على أن فعلية الإنتقال من الحاكي إلى المحكي تتوقف على سبق علم بالمحكي، والمفروض توقف العلم بالمحكي على الحكاية". ص ٣٥.

٢- "الشرح المختصر للمنظومة" مطهري، مرتضى. ج ١ ص ٥٣ و ٥٤ - النسخة الفارسية.

النص :

وذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهني مطلقاً ، وأن علم النفس بشئ إضافة منها إليه. ويرده : العلم بالمعدوم. إذا لا معنى محصلاً للإضافة إلى المعدوم.

الشرح :

ذهب بعض المتكلمين وفي مقدمتهم أبو الحسن الأشعري<sup>(١)</sup> إلى إنكار الوجود الذهني ، ويادروا إلى رفض الوجود المسمى بالمفاهيم. والصور العلمية الحاصلة في الذهن... إذ كانوا يعتقدون بأن علمنا ومعرفتنا بالأشياء الخارجية إنما هو إضافة ونسبة قائمة فيما بيننا وبين الأشياء الخارجية.

### الإضافة أمر إنتزاعي

لا شك أن الإضافة والنسبة عبارة عن أمر انتزاعي ليس له سوى منشأ إنتزاع ، بشكل أنه يخلو من وجود مستقل يوازيه خارجياً. مثال ذلك أمور مثل الأبوة ، البنوة ، الفوقية والمحاذاة... إذ لا شئ من تلك الأمور لها ما بإزاء خارجي. أي إذا كان ، - على سبيل المثال - حسن والد حسين ، فذلك لا يعني أن لحسن شيئاً مستقلاً بمعنى الأبوة إضافة إلى ما لديه من الوزن والطول واللون وسائر الحالات الروحية والجسمية ، بل ذلك يعني أن الذهن إنتزع "الأبوة" من خلال الإضافة والنسبة القائمة

---

١- هو علي بن اسماعيل الأشعري ، من أتباع ابي موسى الأشعري (٢٤٠ - ٣٣٠ هـ) كان من تلاميذ أبي علي الجبائي ، ولقد ترعرع في أوساط المعتزلة حيث كان مثلهم مسلحاً بالمنطق والفلسفة. إلا أنه في سن الأربعين من عمره تخلى عن مذهب الاعتزال وصرّف ما تبقى من عمره في مواجهة ذلك المذهب وتفنيده. ولديه مؤلفات عديدة من جملتها : كتاب اللمعة ، كتاب الموجز ، كتاب إيضاح البرهان. كتاب التبيين في أصول الدين وكتاب الإبادة.

بين الشخصين. واعتبر حسناً أياً لحسين نظراً لكون حسين متكوناً من نقطة حسن ، وإلا فإن الإيوة والبنة أمور فاقدة لما يوازيها على مستوى الخارج.

مثال آخر : إذا وضعنا كتاباً فوق آخر فإن ذلك سيؤدي إلى نشوء إضافة فوقية وتحتية فيما بين الكتابين. إلا أن تلك الإضافة لا تتمتع بوجود خاص على مستوى الخارج. بمعنى أن وضع أحد الكتابين فوق الآخر لا يؤدي إلى إتصافهما بأي وصف حقيقي مستجد كما إن ذلك لا يتسبب بإضافة وزيادة أي شيء الى وجودهما بل المسألة هي أن الذهن إستنتج أن هذا الكتاب فوق وذلك في الأسفل ، من خلال ملاحظته - الذهن - للعلاقة القائمة بينهما ، ونظراً للموقعية المكانية التي يشغلها كل واحد منهما.

ومن هنا ، تعتقد تلك المجموعة من المتكلمين بأن العلم إضافة ونسبة حاصلة فيما بين العالم ومعلوماته مما يعني خلو الذهن من ثمة ما يسمى "الوجود الذهني".

### نقد نظرية الأضافة

كما تبين لنا ، فإن الإضافة نسبة قائمة بين شيئين لذلك نستنتج إستحالة تحقق وحصول الإضافة بين الشيء ونفسه ، كما نلاحظ إستحالة تحقق الإضافة بين شيء موجود وآخر معدوم. بإعتبار أن المعدوم هو محض اللاشيء. وبالتالي لا يمكن إعتماده كطرف واقع في النسبة بين طرفين ، ومن جهة ثانية ، كلنا نعلم أن هناك أموراً معدومة ، وأن هناك أشياء متصورة من قبلنا لا سبيل إلى موجوديتها وتحققها في الخارج - من قبيل إنسان ذي أربعة رؤوس ، بحر من الزئبق... - وبالتالي لا مجال لحصول العلم بهذه الأشياء من خلال عملية الإضافة والنسبة القائمة بيننا وبينها. ومن هنا يتضح عجز وقصور هذه النظرية عن تقديم تفسير واضح لحقيقة هذه التصورات والعلوم. إضافة إلى ما ذكرناه نكرر بأن كل أنسان يستطيع أن يلاحظ

-وجدانياً- بأن ثمة حالة وجودية تحصل عنده، ويشعر بأن ثمة أمراً يضاف الى نفسه - الانسان - وذلك بمجرد علمه بأي شيء وإطلاعه عليه. في حين أن الاضافة أمر إنتزاعي صرف ولا تشتمل في الخارج على أي وجود منحاز إليها وخاص بها.

## الدليل الأول على الوجود الذهني

النص :

واحتج المشهور على ما ذهبوا اليه من الوجود الذهني بوجوه :

الأول : إنا نحكم على المعدومات بأحكام ايجابية كقولنا : "بحر من الزئبق" وقولنا : "إجتماع النقيضين غير إجتماع الضدين"<sup>(١)</sup>... الى غير ذلك. والإيجاب إثبات، وإثبات شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فلهذه الموضوعات المعدومة وجود، وإذا ليس في الخارج ففي موطن آخر، ونسميه الذهن.

الشرح :

## توضيح ملاحظة حول أدلة الوجود الذهني

قبل أن نبدأ بشرح وإستعراض الأدلة التي جاء بها الحكماء بهدف إثبات الوجود الذهني، يتوجب علينا الإجابة على السؤال التالي : هل أن الادلة الثلاثة التي أقامها الحكماء - والمذكورة في متن العلامة رحمته الله - على الوجود الذهني كافية

---

١- فإن قيل : إن أدلة الوجود الذهني مصيها إثبات الوجود الذهني للماهيات والممتنعات باطلة الذوات ليست لها ماهيات وإنما يختلق العقل مفهوماً لأمر باطل الذات كشريك البارىء واجتماع النقيضين وغيرهما.

قلنا : إن لهذا الذي يختلقه العقل ثبوتاً ما لمكان الحمل وإذ لبس في الخارج ففي موطن آخر نسميه الذهن. - منه رحمته الله -

لإثبات مدعى الحكماء على نحو كامل. أم أنها تتكفل فقط بإثبات جزء من مدعاهم. وتوضيح الأمر كما ذكرنا سابقاً من أن مدعى الحكماء يشتمل على مطلبين أساسيين:

١- إن الوجود على نوعين، وجود خارجي ووجود ذهني.

٢- إن للموجودات الذهنية إتحاداً وتطابقاً ماهوياً مع الموجودات الخارجية.

ثم نجد أن هناك نظريتين تطرحان في مقابل نظرية الحكماء: إحداهما نظرية الإضافة التي تدعي إنكار أصل الوجود الذهني (المطلب الأول) والأخرى نظرية الأشباح التي تقبل بأصل الوجود الذهني إلا أنها تقول بإنكار الإتحاد الماهوي فيما بين الوجود الذهني والموجودات الخارجية (المطلب الثاني). إذن السؤال المطروح في هذا المقام، هو هل أن الأدلة الواردة ضمن باب الوجود الذهني تكفي لإثبات كلا المطلبين المذكورين وبالتالي هل تؤدي إلى إبطال نظريتي الأشباح والإضافة. أم أنها - تلك الأدلة - أقيمت في سبيل إثبات المطلب الأول ورد نظرية الإضافة فحسب من دون التطرق إلى المطلب الثاني.

### الموقعية التاريخية لأدلة الوجود الذهني

للإجابة على ذلك السؤال يكفي الرجوع إلى تاريخ هذا البحث والذي أشرنا إليه سابقاً، حيث سنجد أن منشأ مسألة الوجود الذهني قد ابتدأ مع إنكار بعض المتكلمين من أمثال أبو الحسن الأشعري لوجود صور ذهنية إذ اعتقد هؤلاء بأن حقيقة العلم لا تتم إلا من خلال الإضافة والنسبة، مما دفع الفلاسفة إلى الرد والتصدي لهذا المعتقد من خلال طرح مسألة الوجود الذهني وإقامة الأدلة المختلفة عليها - أي الأدلة الواردة في النص والتي نحن بصدد دراستها وبحثها - إلا أنه تمت



مواجهة تلك الأدلة من خلال إشكالات عديدة<sup>(١)</sup> - سيأتي شرحها - على نحو أدى إلى إحراج وتحير الكثير من المفكرين القائلين بنظرية الوجود الذهني. فكانت النتيجة إبتكار نظريات عديدة من قبل اولئك المفكرين بهدف رد تلك الإشكالات وإبطالها. وتعتبر نظرية الأشباح المنكرة للتطابق الماهوي بين الامور الذهنية والأشياء الخارجية واحدة من أبرز تلك النظريات<sup>(٢)</sup>.

الأدلة الواردة تثبت قسماً من مدعى الحكماء

إستناداً إلى ما تقدم نستطيع الإجابة على السؤال المطروح بأن الأدلة المذكورة تتكفل بإثبات أصل الوجود الذهني وإبطال القول بالإضافة من دون أن تشمل على أي دليل إزاء القول بتطابق ماهيات الموجودات الذهنية مع ما يوازيها من أشياء خارجية... وفي هذا السيلق يمكن إنتقاد وإبطال نظرية الأشباح من خلال القول بأن إنكار التطابق الماهوي بين المفاهيم الذهنية والأشياء الخارجية يؤدي بنا إلى السفسطة والجهل وعجزنا عن إدراك الحقائق العينية القائمة في عالم الخارج<sup>(٣)</sup>.

---

١- لا شك أن قسماً من تلك الإشكالات كان مطروحاً من ذي قبل.

٢- يقول صدر المتألهين عليه السلام في الأسفار: "إعلم إن قوماً من المتأخرين لما ورد عليهم الإشكالات المذكورة في الوجود الذهني وتعرس عليهم التخلص من الجميع إختاروا أن الموجود في الذهن ليس حقائق المعلومات بل أشباحها وأظلالها الحاكية عنها بوجه". الأسفار الأربعة. ج ١ - ص ٣١٤ (النسخة العربية).

٣- لا شك أن صدر المتألهين كان يرى أن الأدلة القائمة على الوجود الذهني كافية لإثبات المطلب الثاني ولذا يقول عليه السلام: "ويرد عليهم أنه لو تم دلائل الوجود الذهني لدلت أن المعلومات بانفسها وجوداً في الذهن لا لأمر آخر مباين لها في حقيقتها". الأسفار، ج ١، ص ٣١٥ (النسخة العربية).

وحاصل الأمر هو أن الأدلة الثلاثة التي نحن بصدد دراستها تتكفل بإثبات أصل الوجود الذهني من دون أن تبحث فيما إذا كان الوجود الذهني مطابقاً للموجود الخارجي لناحية الذات والماهية. واليكم شرح الأدلة.

إثبات الوجود الذهني على أساس قاعدة الفرعية

يتضح الدليل الأول على نظرية الوجود الذهني من خلال الإرتكاز الى قاعدة الفرعية. حيث تفيد هذه القاعدة بأن: "إثبات ثمة حكم أو صفة لموضوع ما منوط ومتعلق بوجود ذلك الموضوع". أي إذا قلنا: "حسن مسرور" فإن تلك الصفة لا تكون مثبتة إلا إذا كان حسن موجوداً. وبناء عليه يستحيل ثبوت أي حكم وأية صفة لما هو معدوم مطلق وغير متحقق في الخارج.

وطبقاً لهذه القاعدة يعتقد علماء المنطق بأن القضايا الموجبة لا تكون صادقة في الحكم بثبوت شيءٍ لشيءٍ آخر إلا إذا كان موضوعها موجوداً ومتحققاً، وذلك بخلاف القضية السالبة التي تكون صادقة على الرغم من انتفاء موضوعها مثال قضية: "لم يكن والد عيسى يتمشى ويأكل الطعام".

وفي هذا المقام نتساءل: ما هو الحكم إزاء القضايا الموجبة التي لا تحقق لموضوعها في الخارج مثل قضية: "جبل من ذهب أكثر وزناً من جبل الحديد الذي يساويه حجماً" أو قضية: "لا شك أن بحر الزئبق بارد". لا بل إن بعض القضايا

---

>> ينقل الشهيد مطهري في شرح المنظومة المبسوط (ج ١ ص ٣٢٣) عن العلامة قوله أنه كان يعتقد بأن الحكماء إعتبروا التطابق الماهوي بين الإدراكات الذهنية والأشياء الخارجية أمراً مسلماً ثم إنتقلوا بعد ذلك إلى نفي القول بالإضافة. وكان يرى عليه السلام بأن هذه البراهين قد أقيمت فقط لإبطال نظرية الإضافة. أما الأستاذ مطهري فمن جهته كان يعتقد بأن تلك الأدلة لا تفني بالعرض إزاء إثبات المطابقة الماهوية بين الإدراكات الذهنية والأشياء الخارجية.

تشتمل على موضوعات من المحال تحققها في الخارج كقضية : 'إجتماع النقيضين مغاير لإجتماع الضدين'.

لا شك في صدق ذلك النوع من القضايا وأمثالها ومن هنا نستنتج وفق ما تقتضيه قاعدة الفرعية بأنه لا بد من موجودة وتحقق موضوعات ذلك الصنف من القضايا، وبما أنها - القضايا - غير متحققة وموجودة في الخارج، لذلك لا مجال سوى القول أنها موجودة في موطن آخر وهو الذهن.

### الدليل الثاني

النص :

الثاني : أنا نتصور أموراً تتصف بالكلية والعموم، كالأنسان الكلي والحيوان الكلي، والتصور إشارة عقلية لا تتحقق إلا بمشار إليه موجود، وإذ لا وجود للكلي بما هو كلي في الخارج، فهي موجودة في موطن آخر ونسميه الذهن.

الشرح :

يستند الدليل الثاني الى القول بأن الموجودات الخارجية قاطبة عبارة عن امور جزئية ومتشخصة وكل واحد منها غير قابل للإنبطاق على موارد متعددة. بمعنى أن كل موجود خارجي هو هو وليس شيئاً آخر. مثال ذلك : أفراد الإنسان الكثيرة والمختلفة المتحققة في الخارج بنحو أن كل واحد منها يتباين ويتميز عن الآخر. إذ لا نجد في الخارج إنساناً يصدق على أفراد متعددة، كأن يصدق على حسن وحسين، وذلك لأن صدق الأنسان الموجود في الخارج على أكثر من فرد يستلزم إجتماع صفات متضادة في شيء واحد كأن يكون ذلك الشيء طويلاً وقصيراً في آن واحد، شجاعاً وجباناً... مؤمناً وكافراً. وهو محال.

ومع الالتفات الى التمهيد الوارد اعلاه يمكن تنظيم مقدمات الدليل الثاني على النحو التالي:

المقدمة الأولى: إنا نتصور أموراً تصف بالكلية والعموم وقابلة للإنطباق على مصاديق كثيرة مثل الكتاب والقلم والإنسان... إذ أن كل واحد من تلك الأمور عبارة عن أمر كلي ينطبق على ما لا يحصى من المصاديق.

المقدمة الثانية: تصور الشيء إشارة عقلية لذلك الشيء، وذلك على إعتبار ان العلم إشارة عقلية للمعلوم.

المقدمة الثالثة: الإشارة لا تتحقق إلا بوجود مشار اليه، إذ لا إمكان للإشارة الى المعدوم المطلق.

المقدمة الرابعة: عندما نتصور أمراً كلياً، فإن المشار اليه في تلك الحالة غير موجود في الخارج نظراً لكونه أمراً كلياً (كما تم توضيحه).

النتيجة: عندما نتصور أمراً كلياً فإن ذلك الأمر لا بد أن يكون موجوداً في موطن آخر غير الخارج ونسميه الموطن الذهني.

### الدليل الثالث

النص:

أنا نتصور الصرف من كل حقيقة، وهو الحقيقة محذوفاً عنها ما يكثرها بالخلط والانضمام، كالبياض المتصور بحذف جميع الشوائب الأجنبية، وصرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر فهو واحد، وحدة جامعة لكل ما هو من نسخة، والحقيقة بهذا الوصف غير موجودة في الخارج، فهي موجودة في موطن آخر نسميه الذهن.

## الشرح :

يستند الحكماء في إقامة هذا الدليل الى أن الحقائق الخارجية خالية من الصرافة والمحسوية ، بل هي مشوبة ومخلوطة دائماً بضمائم وقيود مختلفة، في حين أننا نستطيع تصور الصرف من كل ماهية. بمعنى أنه يمكن تصور صرف الماهية من خلال تجريدها عن كل قيد وخصوصية وضميمة، بحيث أن ما يتحصل لدينا عندئذ هو محض الماهية ولا شيء سواها. مثال : عندما نتصور البياض بما هو بياض محض. من دون أن يتعلق به أيه خصوصية أو إضافة، أي البياض المجرد عن اختصاص بموضوع ما. أو مكان ما. أو زمان محدد... فإن الحاصل لدينا في تلك الحال عبارة عن صرف البياض. وفي هذه الحالة لا مجال لتحقيق ذلك البياض في الخارج بأي وجه من الوجوه.

صرف الماهية لا يتشنى ولا يتكثر

لا يمكن تكثر وتعدد صرف ماهية الشيء وحقيقته، وذلك على اعتبار أن حصول الكثرة على مستوى ماهية ما مقرون ومرتبطة بانضمام القيود والأعراض المختلفة الى تلك الماهية مما يفضي الى تكثر وتعدد افرادها المختلفة وبالتالي يمكن التمييز والتفريق فيما بين تلك الافراد. ومن هنا نلاحظ أنه إذا كانت الماهية صرفة ومحضة ومجردة عن كل خصوصية وقيد، فذلك يعني عدم وجود أي فرق أو تمايز فيما بين الأفراد المفروضة لها<sup>(١)</sup>، وفي حال لم يكن هناك اية مغايرة أو تمايز بين شيئين او عدة اشياء مفروضة، فإن ذلك يعني أن تلك الأشياء في الحقيقة عبارة

---

١- فإذا انتزعنا مثلاً مفهوماً كلياً من عدة أقلام موجودة في الخارج، ففي تلك الحالة لا يمكن لذلك المفهوم بما هو أمر واحد الحكاية عن الفوارق القائمة فيما بين تلك الأقلام (المترجم).

عن شيء واحد وليست أشياء متعددة. ومن هنا نخلص الى نتيجة مفادها أن صرف حقيقة الشيء لا يشئ ولا يتكرر.

وحدة الماهية الصرفة متلازمة مع عموميتها

أما الوحدة القائمة على مستوى الماهية الصرفة، فمتلازمة دوماً مع العمومية. أي أنها وحدة مشتملة على كل ما هو من سنخ تلك الماهية، من أفرادها المختلفة، فالبياض الصرف، وعلى الرغم من كونه أمراً واحداً، إلا أنه يشتمل وينطبق على كافة الأمور البيضاء الخاصة والتمايزة عن بعضها البعض على مستوى الخارج.

وهنا نلاحظ أن هذا الدليل شبيه الى حد بعيد بالدليل الثاني، مع وجود فارق واحد وهو أن الدليل الثاني يركز الى كون التصورات الكلية، وكذلك الماهيات المتصفة بالكلية غير موجودة في الخارج. في حين أن هذا الدليل قائم على أساس أن المفاهيم الصرفة، وايضاً الماهيات بما هي أمور صرفة غير متحققة أو موجودة في الخارج.

ولقد تم تنظيم مقدمات هذا الدليل على الشكل التالي

المقدمة الأولى : يمكن تصور الماهية بشكل صرف ومجرد عن أية خصوصية فردية منضمة اليها.

المقدمة الثانية : التصور إشارة عقلية.

المقدمة الثالثة : الإشارة غير قابلة للتحقق من دون مشار اليه.

المقدمة الرابعة : لا يمكن للماهية ان تتحقق في الخارج بشكل صرف ومن دون مشخصاتها الفردية.

النتيجة : عندما تتصور صرف حقيقة الشيء، فلا بد لتلك الحقيقة الصرفة من أن

تكون موجودة في موطن آخر غير الخارج، وهو ما نسميه الذهن.

ملاحظة: قد يقول البعض معترضاً: على الرغم من أن الأدلة الثلاثة الآتفة الذكر تثبت أصل الوجود الذهني على نحو كلي، إلا أنها لا تكفي لتبيين نظرية الحكماء بما في ذلك القسم الأول من تلك النظرية، بمعنى أن الفلاسفة يدعون بأن كافة علومنا وإدراكاتنا وتصوراتنا عبارة عن أمور موجودة في الذهن سواء أكانت معدومة في الخارج أو موجودة، وسواء كانت كلية أو غير كلية، وسواء كانت صرفة أو لم تكن كذلك. في حين أن الأدلة الواردة لا تؤدي إلى ثبوت وتأكيد المدعى بشكل كلي. إذ أن الدليل الأول اقتصر على إثبات أن بعض الأمور المعدومة في الخارج والواقعة موضوعاً للقضايا الموجبة، موجودة ومتحققة في الذهن، والإشكال هنا هو أن هذا الدليل قد أغفل واستثنى الأمور الموجودة في الخارج. أما الدليل الثاني فيبين أن التصورات الكلية متحققة في ذهننا من دون أن يتطرق إلى التصورات الجزئية. وكذلك بالنسبة للدليل الثالث الذي تكفل بإثبات موجودية الحقائق الصرفة في الذهن في حين لم يتم تناول الحقائق غير الصرفة والمشوبة بالعوارض والقيود.

وفي الرد على أولئك نقول: يمكن تجاوز تلك الإشكالات المذكورة والنواقص المطروحة من خلال إضافة مقدمة أخرى إلى الاستدلالات الآتفة الذكر وتلك المقدمة هي: "ولا نرتاب أن جميع ما نقله من سنخ واحد"<sup>(١)</sup>. بمعنى أن كافة علومنا وإدراكاتنا من سنخ واحد. فإدراكنا للأمور العدمية لا يختلف عن إدراكنا للأمور الوجودية، وعلما بالكليات مثل علمنا بالجزئيات إضافة إلى أن تعقلنا للحقيقة الصرفة نظير تعقلنا للحقيقة المشوبة والمخلوطة بالخصوصيات والقيود،

---

١- نهاية الحكمة، الطباطبائي، محمد حسين، ص ٣٥.

لهذا إذا ثبت لنا أن علمنا ببعض الأمور يفضي بنا الى التأكد من موجودية تلك الأمور على مستوى الذهن، فإن علمنا بسائر الأمور الأخرى لا بد أن يفضي بنا أيضاً الى نفس النتيجة، أي حصول تلك الامور المعلومة من خلال موجوديتها الذهنية.

## الإشكال الأول :

النص :

قد استشكل على وجود الماهيات في الذهن - بمعنى حصولها بأنفسها فيه -

إشكالات :

الإشكال الأول : أن القول بحصول الماهيات بأنفسها في الذهن يستلزم كون الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا معاً. وهو محال. بيان الملازمة : أن الجوهر المعقول في الذهن جوهر بناءً على إنحفاظ الذاتيات، وهو بعينه عرض، لقيامه في النفس قيام العرض بمعرضه، وأما بطلان اللازم فللزوم كونه قائماً بالموضوع وغير قائم به.

الشرح :

يستعرض ويناقش هذا القسم من البحث الإشكالات التي واجهها الحكماء حيال مسألة الوجود الذهني، حيث تركز تلك الإشكالات على المطلب الثاني من مدعى الحكماء - أي القول بأن الماهية الخارجية حاصلة بنفسها في الذهن - بإستثناء الإشكال السابع الذي يهدف الى ابطال القسم الأول من مدعى الحكماء - أي أصل الوجود الذهني - ولقد تم تنظيم الإشكالات الأول على شكل مقدمتين كالتالي :



المقدمة الأولى : لو كانت ماهية الشيء تحضر الى ذهننا (بعينها) عند تصورنا لذلك الشيء، فذلك يعني أنا إذا تصورنا ماهية جوهر ما - مثل الانسان أو الجسم - لزوم كون ذلك المتصور جوهرأً وعرضاً.

المقدمة الثانية : لا يمكن للشيء الواحد أن يكون جوهرأً وعرضاً.

النتيجة : إذاً، عندما نتصور شيئاً ما، لا يمكن حضور ماهية ذلك الشيء الى الذهن.

توضيح المقدمة الأولى :إن كافة علومنا وإدراكاتنا وتصوراتنا أمور عارضة على ذهننا وقائمة في أنفسنا، وبعبارة أخرى يمكن القول أن وجود تلك العلوم والتصورات تابع ومرتكز الى ذاتنا وأنفسنا، كما هو حال سائر الحالات النفسانية الأخرى من قبيل الفرح والحزن والإرادة. بحيث أن كافة تلك الحالات حاصلة بالنفس ولا يمكن تحققها بشكل مستقل عنها... ومثل هذه الأمور تسمى اصطلاحاً "بالعرض". والعرض هو الشيء العارض على الغير - او للغير- والقائم به، أما الشيء الذي يقوم به ويرتكز عليه العرض فيسمى "الموضوع" ولهذا يقال في تعريف العرض : " العرض ماهية إذا وجدت وجدت لا في موضوع".

من جهة ثانية، نرى أن ذوات وماهيات الأشياء محفوظة في الوجود الذهني، وفقاً لما تقتضيه نظرية الوجود الذهني، مما يعني، أننا إذا تصورنا جوهرأً معيناً، ضرورة أن يكون ذلك الجوهر محفوظاً في الذهن على نحو يؤدي الى كون الشيء الواحد جوهرأً وعرضاً.

توضيح المقدمة الثانية : لكن من المستحيل كون الشيء الواحد جوهرأً وعرضاً، لأن الجوهر ماهية مستغنية في وجودها عن محل وموضوع تستند إليه وتقوم به. في حين أن العرض بخلاف ذلك تماماً، أي أنه ماهية محتاجة في

وجودها الى موضوع تقوم به وتستند اليه. وبناء على ذلك نلاحظ أن الجوهر غير قائم بموضوع بينما العرض قائم به.. ومن هنا نستنتج بوضوح إستحالة كون الشيء الواحد قائماً بموضوع وغير قائم به، لأن ذلك إجتماع للنقيضين وهو محال.

## الإشكال الثاني

النص :

الاشكال الثاني : ان الماهية الذهنية مندرجة تحت مقولة الكيف<sup>(١)</sup> بناء على ما ذهبوا اليه من كون الصور العلمية كيفيات نفسانية ثم انا اذا تصورنا جوهرأ كان مندرجاً تحت مقولة الجوهر لإنحفاظ الذاتيات وتحت مقولة الكيف كما تقدم، والمقولات متباينة بتمام الذوات<sup>(٢)</sup> فيلزم التناقض في الذات وكذا اذا تصورنا مقولة اخرى غير الجوهر كانت: الماهية المتصورة مندرجة تحت مقولتين. وكذا لو تصورنا كيفاً محسوساً كان مندرجاً تحت الكيف المحسوس والكيف النفساني وهو اندراج شيء واحد تحت نوعين متباينين من مقولة واستحالته ضرورية.

الشرح :

بتألف الاشكال الثاني على نظرية الوجود الذهني من مقدمتين نظمتا على

الشكل التالي :

المقدمة الاولى : حصول ماهيات الاشياء في الذهن يستلزم كون الشيء

---

١- وهو عرض لا يقبل القسمة ولا نسبة لذاته - منه ﷺ -

٢- إذ لو لم تكن متباينة بتمام الذات كانت مشتركة في بعض الذات فكان لها جنس فوقها.

والمفروض أنها أجناس عالية ليس فوقها جنس (هف) فهي بسائط متباينة بتمام الذات -  
منه ﷺ -

الواحد مندرجاً تحت مقولتين متباينتين، كما يستلزم إندراج شيء واحد تحت نوعين متباينين من مقولة واحدة.

المقدمة الثانية : يستحيل إندراج شيء واحد تحت مقولتين متباينتين، وأيضاً إندراجه تحت نوعين مختلفين من مقولة واحدة.

النتيجة : القول بحصول ماهيات الأشياء في الذهن غير قابل للقبول.

### توضيح المقدمة الأولى

المشهور بين الحكماء أن الصور العلمية والمفاهيم الذهنية كصفات عارضة على النفس، أي أنها أعراض غير قابلة ذاتاً للقسم والنسبة<sup>(١)</sup> حيث تكون تلك الأعراض قائمة بالنفس ولذلك لا بد من اعتبار الصور العلمية من الكيفيات النفسانية.

وطبقاً لنظرية الوجود الذهني نلاحظ ما يلي:

عندما تصور جوهرًا ما - مثال الإنسان - فإن الصورة الذهنية المنطبقة لدينا عبارة عن جوهر وعرض في آن واحد فهي جوهر بناء على ان ذاتيات الشيء محفوظة في الوجود الذهني - بحسب ما يدعيه اتباع هذه النظرية - وأما كونها كيفاً فباعتبار ان الصور الذهنية كيف نفساني. مما يستلزم كون الشيء الواحد داخلًا تحت مقولتين متباينتين.

وايضاً عندما تصور وتتعقل شيئاً ما لا يندرج تحت مقولة الجوهر ولا الكيف، بلحاظ وجوده الخارجي، بل يندرج تحت مقولة اخرى - مثال الخط والعدد إذ

---

١ - سيأتي الحديث مفصلاً عن أنواع "العرض" وذلك في الفصل الثامن من المرحلة السادسة.

يعتبران من انواع الكم - فالصورة الذهنية الحاصلة لدينا حينذاك ستكون مندرجة ضمن مقولتين متباينتين كأن تكون كيفاً وكماً.

اضف الى ذلك ما يمكن ان نتصوره من انواع اخرى مندرجة تحت مقولة الكيف، مثل البياض والسواد، إذ ان ما نتصوره في مثل هذه الحالة، يعتبر من جهة كيفاً محسوساً، ومن جهة أخرى يعتبر كيفاً نفسانياً، على نحو يؤدي الى اندراج الشئ الواحد تحت نوعين مختلفين من مقولة واحدة.

وحاصل الأمر، هو أن نظرية الوجود الذهني تدعي وجود ماهيات الأشياء في الذهن. ومن جهة أخرى نجد أن كافة الصور العلمية عبارة عن كيفيات نفسانية. وفي النتيجة، إذا تصورنا أمراً لا يندرج ضمن مقولة الكيف، فإن ذلك يؤدي الى كون الأمر مصداقاً لمقولتين متباينتين وأيضاً لو تصورنا شيئاً يندرج ضمن نوع آخر من مقولة الكيف - اي غير الكيف النفساني - فإن ذلك يعني كون الشئ الواحد مصداق نوعين مختلفين من مقولة واحدة.

### توضيح المقدمة الثانية

يستحيل إندراج الشئ الواحد في مقولتين متباينتين، كما يستحيل إندراجه تحت نوعين لمقولة واحدة. لأن ذلك يستلزم ان يكون للشئ الواحد ذاتان وماهيتان، في حين أن الماهية مبينة لحد الوجود ولا يمكن إختصاص كل وجود بأكثر من حد واحد. على اعتبار ان كل وجود بطرد العدم عن الماهية المقترنة به فحسب. وبناء عليه، فإن افتراض وجود ذاتين للشئ الواحد بما هو امر واحد يوجب حصول التناقض على مستوى الذات. بمعزل عما إذا كان ذلك الشئ مندرجاً في مقولتين مختلفتين او مندرجاً في نوعين من مقولة واحدة، بإعتبار ان ذلك يستلزم - مثلاً - أن لا يكون الكيف كيفاً، بل أن يكون كيفاً و - في الوقت نفسه -

كماً. أو ان يكون الكيف النفساني كيفاً محسوساً ونفسانياً في وقت واحد .

## مقارنة بين الاشكال الأول والثاني

النص :

قالوا : وهذا الاشكال اصعب من الاول اذ لا كثير اشكال في كون شيء واحد جوهرًا وعرضاً. لأن التباين الذاتي الذي بين المقولات انما هو بين الجوهر والكيف والكم وغيرها ! وأما مفهوم العرض بمعنى القائم بالموضوع فهو عرض عام صادق على تسع من المقولات ومن الجائز ان يعم الجوهر الذهني ايضاً ويصدق عليه، لأن المأخوذ في رسم الجوهر أنه ماهية اذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع فمن الجائز ان يقوم في الذهن في موضوع وهو اذا وجد في الخارج كان لا في موضوع هذا، وأما دخول الماهية الواحدة تحت مقولتين كالجوهر والكيف والكم والمقولات متباينات بتمام الذوات فاستحالته ضرورية لا مدفع لها.

الشرح :

في سبيل توضيح المطالب المتعلقة بهذا القسم لا بد من عرض مقدمة موجزة وهي كالتالي:

طبقاً للتقسيم الذي ابتكره ارسطو والذي كان مورد قبول معظم الفلاسفة الذين جاءوا من بعده، فإن كل شيء لا بد ان يكون داخلًا تحت إحدى المقولات العشر التالية:

- ١ - الجوهر ٢ - الكيف ٣ - الكم ٤ - الإضافة ٥ - المتى ٦ - الأين ٧ - الفعل
- ٨ - الإنفعال ٩ - الجودة ١٠ - الوضع.

(سيأتي شرح كل واحدة من هذه المقولات في المرحلة الخامسة).

وتعتبر كل مقولة من هذه المقولات بمثابة الجنس العالي لأفرادها ومصاديقها. وبناء عليه فهي اجزاء لذوات وماهيات مصاديقها. ومن جهة أخرى فإن كل واحدة من المقولات مبيّنة للأخرى على نحو كامل، فماهية الكم - مثلاً - تتباين تماماً مع ماهية الكيف بشكل يخلو من أي وجه اشتراك ذاتي بينهما إذ لو كان بينهما ثمة وجه مشترك لكان ما به الإشتراك جنساً عالياً للمقولتين معاً. في حين ان الصحيح والمفروض هو كون كل واحد منهما (الكم والكيف) جنساً عالياً لأفراده من دون وجود ما هو أعلى منهما جنساً (قياساً الى افرادهما).

وفي الوقت نفسه، هناك امر مشترك فيما بين تسع من تلك المقولات - اي جميعها بإستثناء الجوهر - حيث تشترك جميعها في حاجتها او تبعيتها لموضوع. إذ لا يمكن وجود اية واحدة من المقولات التسع من دون توفر موضوع او محل تنكّي عليه. ولهذا فهي تسمى بالأعراض لأنها تعرض على الغير... والملاحظة المهمة الواجب ذكرها في هذا المقام هي أن "العرض" ليس عنواناً ماهوياً مأخوذاً في ذات مصاديقه، لأنه لو كان كذلك لما أمكن حصول أكثر من مقولتين، اي مقولة الجوهر ومقولة العرض. في حين أن العدد الحقيقي للمقولات عشرة. وبناء عليه نستخلص أن عنوان "العرض" عنوان "عرضي" وليس ذاتياً. بمعنى أنه عنوان عام ينطبق على تسع مقولات وهذا ما عبر عنه العلامة من خلال قوله: "وأما مفهوم العرض، بمعنى القائم بالموضوع، فهو عرض عام صادق على تسع من المقولات".

وبعد عرض تلك المقدمة ننتقل الآن الى المقايسة بين الإشكاليين الأول والثاني: يلاحظ أن الإشكال الثاني أدق واعمق من الإشكال الأول ولذا فإن معالجته أكثر صعوبة وتعقيداً. وذلك على اعتبار ان الإشكال الأول يستلزم - من

حصول ماهيات الأشياء في الذهن - أن يكون الشيء الواحد جوهرًا وكيفًا ، من دون التطرق الى لزوم إندراج شيء واحد ضمن نوعين من مقولة واحدة.

ومن جهة أخرى نجد - كما قلنا سابقاً - بأن الجوهر والعرض كعنوانين لا يتباينان بنحو ذاتي ، إذ على الرغم من أن عنوان الجوهر عنوان ماهوي مأخوذ في ذات مصاديقه ، إلا أن عنوان العرض بخلاف ذلك... ولذا يمكن تبرير وتفسير جوهرية وعرضية الشيء الواحد - اي الرد على الإشكال الأول - كالتالي :

الجوهر "ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع ، وهذا لا يتنافى البتة مع كون تلك الماهية محتاجة لموضوع إذا ما وجدت على مستوى الذهن ، مما يعني أنها حينئذ عرض. فمثلاً" عندما نتصور إنساناً ، فإن ماهية ذلك الإنسان تحضر الى الذهن ، حيث تعتبر تلك الماهية جوهرًا بلحاظ أنها "إذا وجدت في الخارج وجدت مستغنية عن موضوع". إلا أنها عرض بلحاظ أنها "موجود ذهني متكئ إلى موضوع". وهكذا نلاحظ خلو هذا الحكم من اي تناقض ، وبذلك يندفع الإشكال الأول.

غير أن هذا البيان ، لا يكفي لرفع الإشكال الثاني ، لأن كل واحدة من المقولات ، مأخوذة في ذات مصاديقها.. ومن جهة أخرى هناك تباين ذاتي بين الواحدة والأخرى. ونتيجة لذلك يلاحظ بأن إجتماع مقولتين فس شيء واحد، أو كما يقال : إندراج شيء واحد في مقولتين ، يوجب حصول التناقض على مستوى الذات ، ويؤدي الى كون الكيف - مثلاً - ليس كيفاً بل جوهرًا أو مقولة أخرى.

## جهود غير موفقة لحل إشكالات الوجود الذهني

النص :

وبالتوجه الى ما تقدم من الإشكال ونحوه، ذهب بعضهم الى انكار الوجود الذهني من أصله، بالقول بأن العلم بإضافة من النفس الى الخارج، فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجية فقط. وقد عرفت ما فيه.

وبعضهم الى ان الماهيات الخارجية موجودة في الذهن بأشباحها، لا بأنفسها، وشيخ الشئى يغير الشئى ويبينه، فالصورة الذهنية كيفية نفسانية. أما المقولة الخارجية فغير باقية فيها، فلا إشكال. وقد عرفت ما فيه.

الشرح :

قام العديد من الفلاسفة ببذل الكثير من المساعي والجهود بهدف حل الإشكالين المذكورين، وخاصة الإشكال الثاني الذي يمثل عقدة بكل ما للكلمة من معنى. فما كان من البعض سوى أنهم ابتكروا نظريات جديدة ترمي الى التخلص من تلك الإشكالات، مثل نظريتي الإضافة والأشباح، على نحو يتعارض مع ما يتبناه البعض الآخر من الحكماء إزاء الوجود الذهني.

### تقرير آخر للإشكال الثاني

يستحسن بنا قبل البدء في بحث ومناقشة تلك الآراء والنظريات، أن نعود ونمر على فحوى الإشكال الثاني الذي يعتبر رئيسياً في مسألة الوجود الذهني، وذلك من خلال عرض وتوضيح مقدماته على نحو دقيق إذ أن كل واحد من الأجوبة المطروحة في مقابل ذلك الإشكال إنما يهدف إلى إبطاله من خلال إبطال إحدى مقدماته. إذ لا يخفى أن الإشكال الثاني يبتني على خمس مقدمات، ويكفي



أن يتسنى لأحد ما إبطال مقدمة واحدة من تلك المقدمات الخمس حتى يصبح الإشكال بحكم المنتفي والباطل. وهي كالتالي:

١ - هناك صورة معينة ترسم في ذهننا عند إدراكنا لشيء ما وتؤدي إلى ظهور حالة وجودية لدينا.

٢ - العلم والمعلوم عبارة عن شيء واحد في الذهن وليس أكثر. فمثلاً عندما نتصور "زيداً" وتتطبع صورته في ذهننا، فإن تلك الصورة هي "علمناً لأنها إدراكنا. وفي الوقت نفسه هي معلومنا لأن زيداً الذي تم الكشف عنه بالنسبة لنا هو تلك الصورة بالذات وليس شيئاً سواها. غير أن "زيداً" الموجود في الخارج ليس المعلوم لنا والمتصور لدينا بشكل مباشر ومستقيم، بل أنه معلوم ومتصور لدينا بتبع تلك الصورة، ولذلك يصطلح الحكماء على القول بأن الصورة الذهنية معلوم بالذات والشيء الخارجي معلوم بالعرض.

٣ - ماهية الأشياء تحضر بعينها إلى الذهن من خلال العلم والإدراك (وهذه المقدمة تمثل وجهة نظر الحكماء حول الوجود الذهني).

٤ - العلم والإدراك من مقولة الكيف.

٥ - هناك تباين ذاتي فيما بين المقولات. ومن المحال أن يكون الشيء الواحد داخلًا تحت مقولتين لأنه يلزم من ذلك أن يكون للشيء الواحد أكثر من ذات وماهية.

وبناء على تلك المقدمات الخمس يمكن تقرير الإشكال على النحو التالي:

وفق ما تقتضيه المقدمة الأولى، يوجد شيء يظهر للذهن من خلال عملية العلم والإدراك، وهذا الشيء هو نفس ماهية الأشياء طبقاً لما تدعيه المقدمة الثالثة. إضافة

إلى أن المقدمة الثانية تدعي بأن العلم والمعلوم عبارة عن أمر واحد في الذهن. ثم نجد أن المقدمة الرابعة تفيد بإندراج العلم تحت مقولة الكيف، ونتيجة لذلك فإن كافة الماهيات المتصورة في الذهن لا بد أن تكون مندرجة تحت مقولة الكيف، مع غض النظر عن كل مقولة تنتمي إليها تلك الماهيات في الخارج... وهذا محال لأن الماهيات تتباين فيما بينها بشكل ذاتي ولا يمكن للشيء الواحد أن يكون داخلاً تحت مقولتين<sup>(١)</sup>

والآن نستقل لدراسة ومناقشة الأجوبة المطروحة والهادفة لرفع ذلك الإشكال<sup>(٢)</sup>.

### نظرية الإضافة (إنكار المقدمة الأولى)

ذهب البعض من أمثال أبو الحسن الأشعري والفخر الرازي إلى إنكار المقدمة الأولى، حيث قالوا إن حقيقة العلم نسبة وإضافة بين العالم من جهة والشيء الخارجي من جهة ثانية. وبناء عليه فإن الإشكال المذكور فاقد للإعتبار، لأنه لا يوجد أصلاً ثمة ما يظهر للذهن من خلال عملية الإدراك. وبعبارة أخرى يمكن القول بأن المعلوم بالذات هو الشيء الخارجي وليس الصورة الذهنية، والشيء الخارجي إنما يندرج تحت مقولته وليس قائماً بأنفسنا وبالتالي لا يجوز احتسابه

---

١- تم إقتباس هذا التوبيخ من شرح المنظومة المختصر للشهيد مطهري مع قليل من التعديل - ج ١، ص ٦٠ و ٦١.

٢- تجدر الإشارة إلى أن العلامة رحمته الله لم يذكر نظريتي الإضافة والأشباح في سياق الردود على الإشكال إذ لا شك أن هاتين النظريتين قد طرحتا في مقابل نظرية الحكماء حول الوجود الذهني، كما لا شك أن أتباع النظريتين قد قبلوا بالإشكال والتزموا به. غير أننا قمنا بإدراج كل من النظريتين في إطار الأجوبة على الإشكالات بهدف تنظيم البحث وتوضيحه.

كيفاً نفسانياً... ومن هنا نلاحظ بأن نظرية العلم التي هي نسبة بين العالم والمعلوم مندرجة في مقولة الإضافة ولا علاقة لها بالكيفيات النفسانية.

لقد أشرنا سابقاً في سياق الرد على هذه النظرية، إلى أن القول بالإضافة قاصر وعاجز عن تفسير عملية والإدراك على نحو صحيح، وقلنا أيضاً أن مجرد علمنا بأمور معدومة في الخارج ينقض هذه النظرية ويبطلها، ذلك أنه لا مجال لحصول إضافة على مستوى المعدومات، وهذا المقدار من الرد كاف لإبطال تلك النظرية.

## ٢- نظرية الأشباح (إنكار المقدمة الثالثة)

وهناك مجموعة أخرى لم تجد سيلاً لرفع الإشكال سوى إنكار المقدمة الثالثة، حيث قال أولئك بأن ما يحضر إلى الذهن من خلال الإدراك هو شبح الماهية وليس الماهية بذاتها، وفي هذه الحالة - بحسب زعمهم - يمكن تجاوز الإشكال لأن الصورة الذهنية لشيء ما لا تدرج إلا في إطار مقولة الكيف.

ولقد ذكرنا فيما سبق، وفي سياق بحث نظرية الأشباح، بأن هذه النظرية تستوجب السفسطة وبالتالي إنسداد باب العلم في وجهنا إزاء عالم الخارج... ولذا هي فاقدة للإعتبار والصحة.

النص :

وقد اجيب عن الاشكال بوجوه : (منها) ما عن بعضهم أن العلم غير المعلوم فعند حصول ماهية من الماهيات الخارجية في الذهن امران : احدهما الماهية الحاصلة نفسها على ما كانت عليه في الخارج وهو المعلوم وهو غير قائم بالنفس ، بل قائم بنفسه حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان والآخر صفة حاصلة للنفس قائمة بها يطرد بها عنها الجهل وهو العلم وعلى هذا فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجية من جوهر أو كم أو غير ذلك والعلم كيف نفساني فلا اجتماع للمقولتين اصلا.

وفيه انه خلاف ما نجده من انفسنا عند العلم فأن الصورة الحاصلة في نفوسنا عند العلم بشيء هي بعينها التي تطرد عنا الجهل وتصير وصفاً لنا تنصف به.

الشرح :

في سبيل حل هذا الاشكال وما شابهه من إشكالات أخرى ذهب فاضل القوشجي<sup>(١)</sup> الى القول ، منشأ الإشكالات يعود الى الاعتقاد بإتحاد - أي وحدة -

---

١ - هو العالم والرياضي والمتكلم الإيراني علاء الدين علي بن محمد السمرقندي (توفي في إسطنبول عام ٨٧٩هـ). قام بتأسيس محطة رصد سمرقند نزولاً عند رغبة السلطان الغ بيك... وبعد موت السلطان سافر الى مكة بقصد الحج حيث لفت إنتباه أوزوق آق قوبلو فتعرف عليه وسافر منتدباً من قبله إلى اسطنبول بهدف إبرام الصلح بين قوبلو والسلطان محمد خان الثاني. ثم سافر إليها مرة أخرى بعدما تكلفت زيارته الأولى بالنجاح فانصرف هناك للتدريس في مدرسة آياصوفيا. من أبرز مؤلفاته : حاشية لشرح كشاف التفتازاني ، شرح تجريد الخواجة ، الرسالة المحمدية ، الهيئة الفارسية ، العقود الزواهر ومحبوب الحمایل.

العلم والمعلوم في الذهن. في حين أن العلم والمعلوم في ذهننا عبارة عن أمرين منفصلين عن بعضهما ولكل واحد منهما حكمه الخاص به. فعلى سبيل المثال :

إذا تصورنا شجرة ما فهناك شيان يتحققان في ذهننا إزاء ما هو متصور :

الف : ماهية الشجرة. أي المتصور والمعلوم لدينا. ونسبة هذه الماهية للذهن كنسبة المظروف للمظرف أي كنسبة الأشياء المادية الى الزمان والمكان، وذلك على اعتبار أن كل الأشياء المادية موجودة في زمان ومكان خاصين، فالزمان والمكان أمران عرضيان، وذلك لا يعني أن الجوهر قائم بالعرض، بل يعني أن الزمان والمكان بمثابة ظرف ووعاء لحصول الأشياء.

والقصة نفسها تنطبق على ماهية الشجرة في الذهن - والتي يعبر عنها بصورة الشجرة الحاصلة في الذهن - إذ نسبتها الى النفس شبيهة بنسبة الأشياء المادية إلى الزمان والمكان. بمعنى أن ماهية تلك الشجرة أمر قائم بذاته وفي الوقت نفسه حاصل في وعاء (ظرف) النفس. مما يعني أن الماهية المتصورة مندرجة تحت مقولتها الخارجية الخاصة بها وليست قائمة بالنفس (اي انفسنا) ولذا لا ضرورة ولزوم لإعتبارها من الكيفيات النفسانية.

ب : إنعكاس ماهية الشجرة على صفحة النفس. أي أن انطباع ماهية الشجرة في النفس. يؤدي إلى حصول نوع من الإنعكاس لصورة تلك الماهية على صفحة النفس. بحيث أن تلك الصورة هي العلم بحد ذاته، الذي يعتبر صفة قائمة بالنفس وكيفياً نفسانياً من شأنه رفع الجهل عن النفس وحصول العلم عندها.

والنفس من هذه الجهة، أشبه ما تكون بالكرة الزجاجية الشفافة التي إذا وضعنا في داخلها جسماً ما، فلا شك أن ذلك الجسم سيبقى قائماً بذاته، مع العلم أن تلك الكرة تمثل المحل والظرف الحاصل فيه ذلك الجسم، كما إن الجسم ينعكس

في الوقت نفسه من خلال جدران الكرة الزجاجية على نحو أن ذلك الإنعكاس سيكون قائماً بالزجاج المختص بالكرة.

وبناء عليه، لا سبيل للقول بإجتماع مقولتين أو نوعين من مقولة واحدة في شيء واحد، لأن هناك أمرين لا بد من التمييز بينهما، أحدهما المعلوم الداخل تحت مقولته الخارجية. سواء كانت جوهرراً أو كماً أو غير ذلك. وثانيهما العلم المندرج ضمن مقولة الكيف النفساني والقائم بالنفس.

### مناقشة ونقد

لم يقم القوشقجي اي دليل لإثبات المدعى إزاء زعمه بتعدد العلم والمعلوم ودليله - في الواقع - إقتصر على عرض الإشكالات القائمة على القول بوحدة العلم والمعلوم. وبعبارة أخرى: الدافع الذي جعل القوشقجي يتبنى نظرية تعدد العلم والمعلوم هو حل الإشكالات المثارة حول الوجود الذهني، وفيما لو تسنى رفع تلك الإشكالات عن طريق آخر، لما كان أقدم على طرح تلك النظرية وتبنيها.

إضافة إلى ذلك، نلاحظ بأن إدعاء القوشقجي مخالف للوجدان، إذ لو رجع كل واحد منا إلى وجدانه لوجد أن هناك أمراً واحداً<sup>(١)</sup> يحصل للنفس من جراء تصور شيء ما، وذلك الشيء هو الذي يؤدي الى رفع الجهل عن النفس، تماماً كالفرح بالنسبة للنفس بما هو أمر واحد حاصل لها، حيث من شأن ذلك الأمر أن يؤدي إلى إتصافنا بالفرح، شأنه في ذلك شأن كافة الكيفيات النفسانية الأخرى، من قبيل الإرادة، الألم، الخوف...

---

١- أي لا يحصل للنفس أمران، أحدهما علم والآخر معلوم.

النص :

ومنها - ما عن بعض القائلين بأصالة الماهية أن الصورة الحاصلة في الذهن منسلخة عن ماهيتها الخارجية ومنقلبة الى الكيف. بيان ذلك: ان موجودية الماهية متقدمة على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود لا ماهية اصلاً" والوجود الذهني الخارجي مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الوجود بصيرورة الوجود الخارجي ذهنياً جاز ان تنقلب الماهية بأن يتبدل الجوهر أو الكم أو غير ذلك كيفاً فليس. الشيء بالنظر الى ذاته حقيقة معينة بل الكيفية الذهنية اذا وجدت في الخارج كانت جوهرراً أو غيره. والجوهر الخارجي اذا وجد في الذهن كان كيفاً نفسانياً. واما مباينة الماهية الذهنية للخارجية مع أن المدعى حصول الاشياء بأنفسها في الذهن - وهو يستدعى اصلاً" مشتركاً بينهما - فيكفي في تصويره أن يصور العقل أمر مبهماً مشتركاً بينهما، يصحح به أن ما في الذهن هو الذي في الخارج. كما يصور المادة المشتركة بين الكائن والفاقد الماديين.

وفيه أولاً": أنه لا محصل لما ذكره من تبدل الماهية وإختلاف الوجودين في الحقيقة. بناء على ما ذهب إليه من أصالة الماهية واعتبارية الوجود.

وثانياً أنه في معنى القول بالشيخ، بناء على ما التزم به من المغايرة الذاتية بين الصورة الذهنية والمعلوم الخارجي، فيلحق ما لحقه من محذور السفسطة.

الشرح :

ينسب هذا الجواب الوارد في النص الى صدر الدين الشيرازي المعروف

بـ"السيد سند"<sup>(١)</sup> حيث ذهب الى الاعتقاد بأن منشأ الإشكالات الواردة على مسألة الوجود الذهني يعود إلى إعتقادنا بأننا إذا تصورنا شيئاً ما، فإن ذلك الشيء يوجد في ذهننا مع حفظ ماهيته الخارجية، أي إذا كان الشيء المتصور لدينا جوهرراً في الخارج، فإن المنتقل الى ذهننا جوهر أيضاً، وإذا كان كمية في الخارج، فينتقل الى الذهن كمية وهكذا... مما يبعث على حصول الإشكال لأنه إذا كانت الصور العلمية مندرجة تحت الكيفيات النفسانية، فيلزم من ذلك كون الشيء الواحد جوهرراً وكيفاً نفسانياً، في حين أن الحقيقة ونفس الأمر خلاف ذلك تماماً.

وصحيح أن الشيء الموجود في الخارج يحضر الى الذهن - لكن ليس مع حفظ ماهيته الخارجية، إذ عندما يحضر ذلك الموجود الخارجي الى الذهن، فإنه ينقلب ويتبدل، ومهما تكن ماهيته فإنها تتحول الى كيف نفساني.

توضيح ذلك: الماهية متفرعة عن الوجود، ووجود الشيء متقدم على ماهيته، لأن الشيء ما لم يكن موجوداً فهو معدوم صرف، وليس للمعدوم الصرف أية ماهية، لذا لا بد للشيء من أن يكون موجوداً اولاً حتى يتسنى له ثانياً أن يكون واجداً لذات وماهية خاصة. وبناء عليه، يقول الدشتكي: من دون وجود الشيء وبمعزل عن

---

١ - هو محمد بن إبراهيم الحسيني الشيرازي، المعروف بـ"السيد سند" وصدر الدين الدشتكي، يعتبر من أعظم حكماء العهد الإسلامي ومن المفكرين المبدعين. ظلت آثاره وأفكاره إضافة إلى أفكار معاصره جلال الدين الدواني راجعة في أوساط الفضلاء وطلاب الحكمة حتى زمان الميرداماد، كما أن الكثير من آراءه ونظرياته كانت مورد قبول الحكماء والفلاسفة المسلمين الذين جاءوا بعد الملا صدرا. ولد سنة ٨٢٨ هـ وتوفي عام ٩٠٣ هـ والجدير ذكره أنه درس المعقول عند السيد فاضل الفارسي، إضافة إلى قوام الدين كربالي (من تلاميذ السيد الشريف). نقلاً عن الخدمات المتبادلة بين إيران والإسلام. ص ٥١٦ - النسخة الفارسية.



ذلك الوجود، لا يمكن الحكم بتابته على ماهيته (الشيء) فيما إذا كانت جوهرًا، كما،  
كيفاً، أو الى ما هنالك.

ومن جهة أخرى فإن الوجود الخارجي والوجود الذهني من سنخين  
مختلفين، ولكل واحد منهما حقيقة مختلفة عن حقيقة الآخر، لذلك لا معنى للقول  
بأن الشيء إذا وجد في الخارج فهو جوهر، وأن هذا الشيء نفسه إذا وجد في الذهن  
فهو كيف نفساني. لأن الماهية - من جهة - متفرعة عن الوجود. والوجود الخارجي  
- من جهة أخرى - يختلف بدوره عن الوجود الذهني.

من خلال ما تقدم نلاحظ بأن السيد سند عليه السلام كان يعتقد بأن الشيء الخارجي  
نفسه يحضر الى الذهن وليس أي شيء آخر، لكنه يحضر ألى الذهن على نحو  
مختلف عما كان عليه في الخارج من خلال ثمة إنقلاب حاصل في ماهيته مما  
يؤدي الى حصول مغايرة بين الذات الخارجية والذات الذهنية. وكان يرى ان  
المطابقة بين الوجود الذهني - المندرج ضمن الكيف النفساني - والموجود  
الخارجي - المندرج ضمن مقولة الجوهر أو أية مقولة أخرى - أشبه ما تكون  
بالمطابقة بين المفهوم الكلي ومصاديقه الكثيرة. إذ أن المفهوم الكلي عبارة عن  
حقيقة مجردة في حين أن كافة مصاديقه الكثيرة عبارة عن حقائق مادية ورغم ذلك  
فإن المطابقة تحصل بين المفهوم الكلي والمصاديق، فإذا تسنى للكلي أن يكون  
موجوداً في الخارج فهو لا يكون عندئذ إلا عين أفراده وبالمقابل إذا جردنا تلك  
الأفراد وحذفنا عنها كل العوارض والإضافات فإن ما يتحقق في عقلنا إزاء ذلك لا  
يمكن أن يكون إلا عين ذلك الكلي... وهنا نستطيع استخدام هذا النوع من المطابقة  
على المسألة التي نحن بصددھا. فنقول: الجوهر الخارجي إذا وجد في الذهن فلا  
يكون إلا كيفاً نفسانياً والكيف النفساني إذا تسنى له الوجودية في الخارج فهو

هناك جوهر عيني. أي أن الانتقال من الخارج الى الذهن ومن الذهن الى الخارج لا بد من أن يكون متلازماً مع الانقلاب في الذات والماهية.

وحصيلة ما يعتقد به السيد سند، هو أن ماهية الشيء متغيرة على نحو متلازم مع تغير شكل وجود ذلك الشيء بحيث إذا وجد الإنسان في الخارج فهو جوهر، ونفس هذا الإنسان إذا وجد في الذهن فهو كيف نفساني، والإنسان بحد ذاته ومع قطع النظر عن شكل وجوده ليس له ماهية مشخصة.

### إشكال على نظرية الانقلاب

"وأما مباينة الماهية الذهنية للخارجية مع أن المدعى حصول الأشياء بأنفسها في الذهن... هذه العبارة الواردة في النص إشارة إلى إشكال طرحه السيد سند على نفسه ثم انبرى للإجابة عليه. ومفاد الإشكال هو أنكم تدعون بأن الأشياء الخارجية من قبيل الإنسان، الشجرة، الجواهر والأعراض تحضر وتنقل كما هي إلى الذهن لتتقلب فيه الى كفيات، أي قتم بنوع من المطابقة والمماثلة بين جوهر خارجي وكيف ذهني على نحو يصح معه - بحسب الإدعاء - القول بأن: "ذلك الذي في الذهن هو عين هذا الموجود في الخارج". غير أن هذا الأمر غير قابل للإمكان إلا في حال وجود وجه مشترك ومحفوظ بين الموجود الخارجي والموجود الذهني. فمثلاً يصح أن يقال بأن "الف" إنقلب الى "ب" شرط أن يكون شيء من "الف" قد بقي في "ب"، بمعنى أنه لا بد من توفر أمر واحد على الأقل كان موجوداً في "ألف" ابتداءً ثم انتقل إلى "ب" من خلال حصول الانقلاب في حين أن كلامكم (أي كلام السيد سند) يفيد التباين الكامل بين الماهية الذهنية والماهية الخارجية من دون توفر أي وجه مشترك بينهما.

## جواب السيد سند على الإشكال المذكور

يقول السيد سند عليه السلام في جوابه على الإشكال المذكور أعلاه :

لتحقيق المطلوب (أي تأمين وجه الإشتراك) يكفي أن يأخذ العقل بعين الاعتبار أمراً كلياً مبهماً أو مفهوماً عاماً. مثل مفهوم "الشيئية" أو "الإمكانية" ويجعله بمقام ما به الإشتراك بين الموجود الذهني والموجود الخارجي، بحيث يجوز القول عندئذ بأن تلك "الشيئية" المتحصلة في عالم الخارج على نحو معين إنتقلت إلى عالم الذهن وفق نحو آخر. تماماً على غرار ما يحصل في عالم المادة عندما يتبدل شيء ما إلى شيء آخر - كالخشب الذي يتحول إلى فحم من خلال احتراقه، وكالماء الذي يتبدل إلى بخار نتيجة تعرضه للغليان - فالمادة المبهمة صرفاً والخالية من أي تعيين يمكن أن تشكل الأمر المشترك بين الحالة السابقة الزائلة والحالة البعدية المستجدة، إذ كما نستطيع القول بأن المادة التي كانت خشباً أصبحت الآن فحماً، نقول أيضاً بأن الشيء الذي كان جوهرراً في الخارج هو الآن في الذهن كيف نفساني.

نقد ومناقشة لكلام السيد سند

هناك اشكالان اساسيان يمكن ايرادهما على نظرية السيد سند.

**الإشكال الأول :** نظرية السيد سند لا تنسجم مع مبانيه الفكرية. إذ أن السيد من أتباع أصالة الماهية وإعتبارية الوجود. وأصالة الماهية تعني أن الماهية تشكل أصل وأساس الواقعية وأن الوجود أمر اعتباري ينتزع منها. ومن جهة أخرى فإن الماهيات المنتسبة إلى مقولات مختلفة تتباين فيما بينها تبايناً ذاتياً على نحو يخلو من أي وجه مشترك فيما بينها، وبالتالي لا وجود لذلك الأمر المشترك حتي يلعب دور المصحح في إنقلاب وتبدل الواحدة من تلك الماهيات إلى الأخرى. وبناء عليه لا يصح للسيد سند الحديث عن تبدل الماهية وإنقلابها إلى غيرها.

نعم، لا شك أنه وفق مبدأ أصالة الوجود يمكن الحديث عن إنقلاب الماهية في بعض الموارد، اي في حال كان هناك وجود واحد وسيال تتغير ماهيته على الدوام نتيجة لحركته الجوهرية، بحيث تكون الماهية في كل لحظة مختلفة عما كانت عليه في اللحظة السابقة، كما تكون الماهية اللاحقة إمتداداً للماهية السابقة ومنترعة منها. لكن - طبقاً لمبدأ اصالة الوجود أيضاً - لا يمكن الحديث عن انقلاب الماهية الى ماهية أخرى على نحو ما ادعى السيد سند. لأن الإنقلاب مقبول في حال كان الوجود واجداً لماهيتين متناوبتين. في حين أن جواب السيد سند يتناول وجودين مختلفين ومنفصلين ولكل منهما ماهية خاصة. أحدهما الوجود الذهني والآخر الوجود الخارجي.

إضافة الى ذلك، نجد مايقوله السيد سند من أن " الوجود الذهني والوجود الخارجي من نسخين مختلفين..." يتنافى مع ما يعتقد به من أصالة الماهية، ذلك أن أصالة الماهية تقتضي كون الوجود أمراً إعتبارياً وإنتزاعياً محضاً. ينتزع من الماهيات الواقعية، بمعنى أن الوجود - طبقاً لما يعتقد به السيد سند من خلال إعتقاده بأصالة الماهية - ليس شيئاً متحققاً حتى يكون له حقائق متباينة وسنخيات متعددة.

وحاصله : بناء على أصالة الماهية لا يمكن الإعتقاد بتبدل وإنقلاب الماهية، كما لا يمكن الحديث عن إختلاف بين الوجود الذهني والوجود الخارجي.

الإشكال الثاني : يقول السيد سند بإنكار التطابق الماهوي بين الوجود الخارجي والوجود الذهني ويعتقد بأن الاشياء الخارجية لا تستحضر الى الذهن مع حفظها لماهياتها. مثال ذلك، الصورة الذهنية المنتزعة من الإنسان، إذ هي ليست جوهرراً ولا جسماً و... بل إنها كيف نفساني. وهذا في الحقيقة مرده إلى نظرية

الاشباح مما يستلزم السفسطة وإنسداد باب العلم إزاء العالم الخارجى... مع العلم أن السيد سند يدعي بأن رأيه مغاير لنظرية الأشباح، إلا أنه في الواقع يندرج ضمنها ويتلائم مع ما تدعيه.

#### ٥ - نظرية المحقق الدواني (إنكار المقدمة الرابعة)

النص :

ومنها ما عن بعضهم : أن العلم لما كان متحداً بالذات مع المعلوم بالذات ، كان من مقولة المعلوم.إن جوهرأ فجوهر ، وإن كماً فكم ، وهكذا ، وأما تسميتهم العلم كيفاً ، فمبني على المسامحة في التعبير كما يسمى كل وصف ناعت للغير كيفاً في العرف العام ، وإن كان جوهرأ.

وبهذا يندفع إشكال : إندراج المقولات الأخرى تحت الكيف.

وأما إشكال : كون شيء واحد جوهرأ وعرضاً معاً ، فالجواب عند ما تقدم : أن مفهوم العرض ، عرض عام شامل للمقولات التسع العرضية وللجوهر الذهني ولا إشكال فيه.

وفيه : أن مجرد صدق مفهوم مقولة من المقولات على شيء لا يوجب إندراجه تحتها ، كما ستجئ الإشارة إليه.

على أن كلامهم صريح في كون العلم الحصولي كيفاً نفسانياً ، داخلًا تحت مقولة الكيف حقيقة ، من غير مسامحة.

الشرح :

في سبيل الرد على الإشكال المذكور ، قام المحقق الدواني بإنكار المقدمة الرابعة من المقدمات التي يبتني عليها ذلك الإشكال ، فذهب إلى الاعتقاد بأن العلم

والمعلوم أمر واحد بالذات، وأن التفاوت بينهما إعتباري وليس حقيقياً. وبما ان المعلوم بالذات يندرج في نفس مقولة المعلوم بالعرض - أي الشيء الخارجي - فإن العلم أيضاً يدخل في نفس تلك المقولة... بمعنى : كما أن الانسان الخارجي جوهر فالصورة العلمية للإنسان جوهر ايضاً، وكما أن البياض الخارجي محسوس : فالصورة العلمية لذلك البياض أمر محسوس ايضاً وليست شيئاً آخر.

فيقول المحقق الدواني : تسمية الحكماء للعلم "كيفاً" إنما هو من باب المسامحة، تماماً كما تفعل عامة الناس عندما تعبر من باب المسامحة، عن كل وصف ناعت للشيء بأنه "كيف" مع أنه قد يكون جوهرأ أو عرضأ. كأن نقول : الذهب بالنسبة لفلان كيفية معدنية لا قيمة له.

لقد سعى المحقق الدواني الى حل إشكال إندراج شيء واحد في مقولتين أو نوعين من مقولة واحدة (أي الإشكال الثاني) لقد سعى الى ذلك من خلال إنكار القول بأن "العلم كيف نفساني" حقيقة وواقعاً. أما بالنسبة لحل إشكالية إجتماع الجوهر والعرض في شيء واحد (أي الإشكال الأول) فنلاحظ أن للدواني رأياً مطابقاً للمطلب الذي بيناه من خلال المقايسة بين الإشكال الأول والثاني. ولذا نراه يقول بأنه لا مانع من كون الشيء جوهرأ ذهنياً إضافة الى كونه عرضأ... ولقد بينا شرح ذلك المطلب بما مر معنا ولا حاجة بنا لتكراره.

### نقد وتحليل لنظرية الدواني

هناك اشكالان يرَدان على كلام المحقق الدواني :

الأول : أنه ظن بأن اندراج الشيء في مقولة ما يتحقق بمجرد صدق مفهوم تلك المقولة على ذلك الشيء. فاعتقد بأن الصورة الذهنية للإنسان، تندرج في مقولة الجوهر، نظراً لكون الجوهر هو المأخوذ بتلك الصورة. ومن هنا اعتبر بأن العلم

والمعلوم بالذات - مع أنهما حقيقة واحدة - يندرجان في مقولة المعلوم بالعرض (أي الشيء الآخر).

لكن كما سيأتي في توضيح نظرية صدر المتألهين فإن هذا المقدار لا يكفي لإندراج الشيء في مقولة ما.

والثاني : هو أنه حمل كلام الحكماء من أن العلم كيف انساني ، على سبيل التشبيه والمسامحة ، في حين أن الرجوع الى كلام سائر الحكماء في هذا المجال يضعنا أمام حقيقة ، مفادها أنهم يعتبرون العلم كيفاً نفسانياً بشكل جدي وحققي وخال من اية مسامحة أو مجاز.

النص :

ومنها ما ذكره صدر المتألهين عليه السلام في كتبه ، وهو الفرق في ايجاب الاندراج بين الحمل الأولي وبين الحمل الشائع فالثاني يوجبه دون الأول.  
بيان ذلك : أن مجرد أخذ مفهوم جنسي أو نوعي في حد شيء وصدقه عليه لا يوجب اندراج ذلك الشيء تحت ذلك الجنس أو النوع بل يتوقف الاندراج تحته على ترتب آثار ذلك الجنس أو النوع الخارجية على ذلك الشيء.  
فمجرد اخذ الجوهر والجسم مثلاً" في حد الانسان - حيث يقال : الانسان

---

١ - هو صدر الدين الشيرازي ، محمد بن ابراهيم ، المعروف "بالملا صدرا" و صدر المتألهين . فيلسوف ايراني كبير . ولد في شيراز في أواخر القرن العاشر الهجري وتوفي في البصرة سنة ١٠٥٠ هـ إثر حبل في صباه إلى أصفهان ودرس عند مير محمد باقر المعروف بالميرداماد حيث تعلم الحكمة على يديه . كما درس علوم الشريعة عند الشيخ بهاء الدين العاملي . كان ذا مهارة في علم الرياضيات . أمضى فترة من حياته منصرفاً إلى "الإفاضة" في قم . بعد ذلك عاد إلى شيراز بناء على دعوة الشاه عباس الثاني ، حيث انصرف هناك (موطنه الأول) إلى التدريس والإفاضة . وكان قد سافر سبع مرات إلى مكة لحج البيت حيث وافته المنية أثناء سفره الأخير في البصرة فدفن هناك . قام صدر المتألهين بوضع الفلاسفة الذين سبقوه على "المشرحة" فكان منه أن غير الأصول والأسس الأولية لفن الفلسفة وبنائها مجدداً متينة غير قابلة للخلل .

تعتبر فلسفة الملا صدرا بمثابة نقطة الالتقاء لأربعة مشارب فلسفية ، أي الحكمة المشائية الأرسطوية والسينمائية ، والحكمة الإشرافية السهروردية ، والعرفان النظري لمحي الدين إضافة إلى المعاني والمفاهيم الكلامية . فجعل كل هذه المذاهب تلتقي مع بعضها البعض . إذ أن فلسفته (وحكمته) أشبه ما تكون بأربعة انهار إلتقت لتجري ضمن مجرى واحد . ( راجع قاموس المعين . ج ٥ - ص ٩٨٩ و ٩٩٠ - وأيضاً الخدمات المتبادلة ص ٥٤٤ ، النسخات الفارسية ) .



جوهر جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق - لا يوجب اندراجه تحت مقولة الجواهر او جنس الجسم حتى يكون موجوداً لا في موضوع باعتبار كونه جوهرأ ويكون بحيث يصح أن يفرض فيه الابعاد الثلاثة باعتبار كونه جسماً وهكذا. وكذا مجرد اخذ الكم والاتصال في حد السطح حيث يقال : السطح كم متصل قار منقسم في جهتين لا يوجب اندراجه تحت الكم والمتصل مثلاً" حتى يكون قابلاً" للإقسام بذاته من جهة انه كم ومشملاً" على الفصل المشترك من جهة أنه متصل وهكذا.

ولو كان مجرد صدق مفهوم على شيء موجباً للإندراج لكان كل مفهوم كلي فرداً لنفسه لصدقه بالحمل الأولي على نفسه فالاندرراج يتوقف على ترتب الاثار ومعلوم أن ترتب الاثار انما يكون في الوجود الخارجي دون الذهني.

الشرح :

يتناول هذا القسم من البحث الجواب النهائي على الإشكال الوارد على مسألة الوجود الذهني ، وقد تم إعداد هذا الجواب من قبل الفيلسوف الحكيم ، مؤسس الحكمة المتعالية الملا صدرا الشيرازي ، حيثُ أعتبر جوابه مورد قبول وتبني الحكماء الذين جاءوا من بعده.

ويرتكز جوابه على إظهار الفرق بين الحمل الذاتي الأولي والحمل الشائع الصناعي... وبإدء ذي بدء لا بأس من تبيين هذين النوعين من الحمل<sup>(١)</sup> لنتنقل

---

١ - تحدثنا سابقاً في الفصل الحادي عشر من المرحلة الأولى عن الحمل الأولي والحمل الشائع ، وسيأتي لاحقاً - إن شاء الله - الحديث عنهما في الفصل الثالث من المرحلة الثامنة ، حيث يختص ذلك الفصل بموضوع الحمل وأنواعه. لذا سنكتفي هنا بعرض موجز حول الموضوع.

إلى شرح حل الإشكال.

## الحمل الأولي والحمل الشائع

الحمل الأولي مبين لإتحاد مفهومي فيما بين الموضوع والمحمول، في حين أن الحمل الشائع الصناعي مبين لإتحاد وجودي فيما بينهما. في الحمل الأولي يتم تعريف الموضوع ويكون مفهومه واضحاً وبيئاً. مثال ذلك، عندما نقول: "المثلث شكل له ثلاثة اضلاع"... هنا تم تعريف ماهية المثلث بما هي عليه حقيقة تلك الماهية. لكن في الحمل الشائع يتم تبين إندراج الموضوع في المحمول. فالحمل الشائع يعني أن الموضوع محسوب من أفراد المحمول.. وهذا لا يصدق إلا إذا كان للمحمول آثار مترتبة على الموضوع.

ليس كل حمل دليلاً على إندراج الموضوع في المحمول

إذا كان لدينا مفهوم جنسي - مثل: الجوهر، الجسم، الكيف والكم - أو مفهوم نوعي - مثل: الإنسان، البياض، السواد، المثلث أو المربع - وبشكل عام إذا كان لدينا مفهوم ماهوي يصدق بالحمل الأولي على شيء معين، فإن ذلك لا يدل على أن ذلك الشيء من أفراد ومصاديق الماهية المختصة بذلك المفهوم كما لا يدل على إندراجه ضمنه.

نعم إذا كان هناك مفهوم ماهوي، يصدق على شيء ما بالحمل الشائع، فإن ذلك الأمر دليل على إندراج ذلك الشيء في ماهية ذلك المفهوم الماهوي مع ضرورة التأكيد على أن الماهية لا تصدق على شيء إلا بالحمل الشائع حيث يكون أثرها مترتباً على ذلك الشيء.

وعلى هذا الأساس، لا يجوز القول: لأن الطبيعة الكلية للإنسان، مثلاً، -والموجودة في ذهننا - مأخوذ بها مثل مفهوم الجوهر ومفهوم الجسم، ولأن هذه

المفاهيم تصدق على الإنسان بالحمل الأولى ، لذلك فإن الطبيعة الكلية تندرج في مقولة الجواهر ومحسوبة من أفراد الجسم ، على نحو يكون لها آثار الجواهر والجسم ، أي لا يصح القول بأن تلك الطبيعة قائمة بذاتها ولها طول وعرض وإرتفاع وذلك لأن حمل الجواهر وحمل الجسم على الطبيعة الكلية للإنسان إنما هو حمل أولي ويتكفل فقط ببيان الإتحاد المفهومي بين الإثنين وليس إندراج الآثار وترتيبها. كذلك الأمر ، عندما نقول : الطبيعة الكلية للمسطح ، هي كمية متصلة قارية الذات وقابلة للإنتقسام في جهتين ، فما هنا لا يمكن الإستنتاج أن المفهوم الكلي للمسطح يندرج في مقولة الكم وفي النتيجة له أحكام وآثار ذلك الكم ، أي انه قابل للإنتقسام ، أو أنه واقعاً متصل ويمكن إشماله على خط يشكل الفصل المشترك<sup>(١)</sup> بين نصفي ذلك المسطح.

والدليل على صحة هذا المدعى - أي ان صرف حمل المفهوم على الشيء وصدقه عليه ليس دليلاً" على أن ذلك الشيء مندرج في ذلك المفهوم كما ليس دليلاً" على إحتساب الشيء من أفراد المفهوم - هو أن القول بخلاف ذلك يستوجب كون كل مفهوم كلي مصداق نفسه - وذلك لأن كل مفهوم بنفسه قابل للحمل على نفسه - وهذا غير قابل للإمكان. مثال ذلك : المفهوم الكلي للمعدوم المطلق هو معدوم مطلق بالحمل الأولى ، ولكن من المؤكد أن ذلك المفهوم ليس مصداقاً للمعدوم المطلق (بالحمل الشائع). أي أن مفهوم المعدوم المطلق في الحقيقة ليس عدماً محضاً ، بل هو مفهوم موجود في الذهن كسائر المفاهيم الذهنية الأخرى القائمة على مستوى الذهن. وكذلك الأمر بالنسبة لمفهوم "الجزئي" ، فهو جزئي بالحمل

---

١ - الفصل المشترك هو الشيء الذي يشكل في الوقت نفسه ابتداءً " لشيء وإنهاءً " لشيء آخر (راجع الفصل التاسع من المرحلة السادسة).

الأولى، لكن من الواضح أنه ليس مصداقاً للجزئي بالحمل الشائع، بل هو واحد من المفاهيم الكلية ويتعلق بما لا يحصى عدده من المصاديق.

لزوم التفكيك بين الحمل الأولي والحمل الشائع في إيجاب الإندراج

حصيلة الأمر: لا بد من التمييز والتفريق بين الحمل الأولي والحمل الشائع. إذ أن الحمل الأولي يقتصر فقط على تبين أخذ مفهوم المحمول في حد الموضوع وتعريفه. وهذه المسألة لا تكفي لوحدها لإندراج الموضوع في المحمول وإحتساب الموضوع من أفراد المحمول، وذلك بخلاف الحمل الشائع الذي يتوقف حصوله على ترتب آثار المحمول على الموضوع. ولا بد من الإلتفات هنا إلى أن ترتب الآثار يقتصر على الوجود الخارجي للشيء من دون وجوده الذهني.

ومع الإلتفات لتلك المقدمة تنتقل إلى حل الإشكال

النص:

فتبين: أن الصورة الذهنية غير مندرجة تحت ما يصدق عليها من المقولات، لعدم ترتب آثارها عليها، لكن الصورة الذهنية إنما لا تترتب عليها آثار المعلوم الخارجي من حيث هي موجود مقيس إلى ما بحذاتها من الوجود الخارجي. أما من حيث أنها حاصلة للنفس حالاً" أو ملكة تطرد عنها الجهل، فهي وجود خارجي موجود للنفس ناعت لها، يصدق عليها حد الكيف بالحمل الشائع، وهو أنه "عرض لا قسمة ولا نسبة لذاته"، فهو مندرج بالذات تحت مقولة الكيف، وإن لم يكن من جهة كونه وجوداً ذهنياً مقيساً إلى الخارج داخلاً" تحت شيء من المقولات، لعدم ترتب الآثار، اللهم إلا تحت مقولة الكيف بالعرض.

## الشرح :

لا بأس من التذكير بالاشكال مرة ثانية وهو أن الحكماء يقولون : عندما نتصور شيئاً ما فإن نفس ماهية ذلك الشيء تصبح موجودة في الذهن. ومن جهة أخرى يقولون : العلم - أي صورة الأشياء الحاصلة في الذهن - يندرج تحت مقولة الكيف. والجمع بين القولين يفضي الى كون الشيء الواحد مندرجاً في مقولتين. وهذا محال لأن المقولات تتباين ذاتياً فيما بينها.

### الصورة الذهنية ليست مندرجة في مقولتها الخارجية

يقول صدر المتألهين في جوابه على الإشكال : ما يقال من أن نفس ماهية الشيء تجيء الى الذهن مع تصورنا لذلك الشيء" لا يعني أن ذلك القادم الى الذهن يندرج ضمن ماهيته ويحتسب من أفرادها بل ذلك يعني أن تلك الماهية تصدق على تلك الصورة الذهنية بالحمل الأولي، وكما ذكرنا فإن الحمل الأولي ليس دليلاً على إندراج الموضوع في المحمول، كما ليس مؤشراً على كون الموضوع من أفراد المحمول.

لذلك إذا قلنا : "نفس ماهية المسطح تحضر إلى ذهننا مع تصورنا المسطح" للمسطح، فالمقصود هو أن الصورة الذهنية للمسطح هي مسطح بالحمل الأولي، أي بالحمل الأولي هي كم متصل وقار الذات وقابل للإنقسام في جهتين. وكما علمنا سابقاً، فإذا قمنا بحمل "مفهوم ماهوي على شيء"، فإن ذلك الحمل لا يعتبر دليلاً على إندراج ذلك الشيء في تلك الماهية، إذ لا يمكن للشيء أن يندرج في ماهية ما إلا إذا كان له آثار تلك الماهية. والآثار انما تترتب على الوجود الخارجي دون الوجود الذهني، وبما أن الصورة الذهنية للمسطح فاقدة لآثار المسطح، لذلك هي ليست مسطحاً بالحمل الشائع ولا تندرج في إطار مقولة الكم.

## الصورة الذهنية مندرجة في مقولة الكيف فقط

من جهة أخرى، لا شك أن الصورة الذهنية عبارة عن موجود خارجي وترتب عليها الآثار، وبهذا اللحاظ تكون مندرجة في مقولة الكيف. وما يقوله الحكماء من أن: "العلم كيف نفساني" يأتي في هذا السياق.

### للصورة الذهنية حيثتان

للصورة الذهنية حيثتان. وبلحاظ كل واحدة منهما يكون لتلك الصورة حكم خاص بها.

فمن جهة، هي موجود ذهني في موازاة الموجود الخارجي، حيث من شأنها الحكاية عن ذلك الموجود الخارجي وإظهاره من دون أن تكون واجدة لتلك الآثار الحاكية عنها، فالصورة الذهنية، من هذه الجهة، غير مندرجة في اي مقولة. فإذا قارنا مثلاً، الصورة الذهنية للجسم مع الأجسام الخارجية، سنجد بأن الصورة الذهنية عبارة عن موجود ذهني وفاقد للأثر ولا يندرج في سياق أي واحدة من المقولات في مقابل الأجسام الخارجية التي تعتبر موجودات وترتب عليها آثار جسمية وهي لذلك جسم بالحمل الشائع الصناعي.

أما تلك الصورة الذهنية نفسها، ولناحية كونها حالاً" أو ملكة حاصلة للنفس فهي موجود خارجي له آثاره الخاصة به. وبالإضافة الى انها منشأ العلم والمعرفة، يلزم القول ايضاً أنها عين ذلك العلم وتلك المعرفة. فالصورة الذهنية، بهذا اللحاظ، تندرج تحت مقولة الكيف كسائر الحالات والملكات النفسانية ويصدق عليها حد الكيف طبقاً للحمل الشائع.

وفي مقابل ذلك نلاحظ أن الصورة الذهنية إذا إرتبطت وقيست بالشيء الحاكية عنه، فهي عندئذ وجود ذهني فاقد لاي أثر ولذلك لا تندرج تحت مقولة. وإذا قيل

أيضاً أنها كيف نفساني، فذلك من باب سراية حكم أحد الجانبين على الآخر، أي حكم حيثية الصورة الذهنية، على الجانب (الحيثية) الثاني بمعنى ان الصورة الذهنية من هذه الجهة ليست كيفاً حقيقياً، بل هي كيف نفساني بالعرض والمجاز. أما إذا لاحظنا تلك الصورة لجهة أنها علم - اي لناحية أنها حال أو ملكة<sup>(١)</sup> حاصلة للنفس - فهي عند ذلك موجود خارجي يندرج حقيقة تحت مقولة الكيف.

وحاصله هو أن الصورة الذهنية وجود له جهتان وحيثتان، حيث تختص كل حيثية بحكم خاص بها. فهي موجود خارجي وفرد كيف بالذات لجهة كونها حاصلة للنفس حالاً أو ملكة، أما لجهة كونها حاكية عن الخارج فهي موجود ذهني لا يترتب عليه أثر، ولذلك لا يمكن ها هنا إندراجها حقيقة تحت أي مقولة، إلا أنه يمكن إعتبار هذا الجانب من مقولة الكيف مجازاً، من باب سراية حكم أحد الجانبين على الآخر.. بمعنى أن الصورة الذهنية "كيف بالعرض" لناحية أنها حاكية عن الخارج.

من هنا، نخلص إلى نتيجة مفادها، أن نظرية الحكماء لا تستلزم إجتماع الجوهر والعرض في شيء واحد. كما لا تستلزم إجتماع مقولتين في شيء واحد أيضاً، لأن الصورة الذهنية - صورة الإنسان مثلاً - هي بالحمل الأولي جوهر فحسب، وليست عرضاً أو كيفاً نفسانياً. ومن جهة أخرى فإن تلك الصورة بالحمل الشائع عبارة عن عرض وكيف نفساني وليست جوهرراً. لذلك نلاحظ أنه لم يؤخذ أكثر من مقولة واحدة في هذه الصورة الذهنية - وفي كل صورة ذهنية أخرى، ومن

---

١- الملكات هي الكيفيات النفسانية الراسخة في النفس بشكل يصعب معه إزالتها منها. أما الحالات فهي الكيفيات النفسانية القائمة في النفس من دون تحقق الرسوخ. والصورة الذهنية تسمى "ملكة" في حال رسوخها في الذهن وإلا فهي "حالة".

ناحية أخرى، فإن تلك الصورة الذهنية، وأيضاً كل صورة أخرى لا تندرج إلا في إطار مقولة واحدة.

يقول الأستاذ المطهري في هذا المجال

«إذا اعتبرنا فرضاً أن العلم والإدراك من مقولة الكيف، فالإنسان الذهني كيف، أي بالحمل الشائع الصناعي هو للكيف، أي فرد كيف، ومصداق للكيف، أما ذلك الإنسان فهو جوهر، جوهر بالحمل الأولي الذاتي، لكنه ليس مصداق جوهر. والأمر المحال تحققه هو كون الشيء الواحد مصداقاً لمقولتين، أو أن يؤخذ في مفهوم وماهية الشيء الواحد مقولتان. إلا أنه مع التوضيح الذي قدمه صدر المتألهين فلا مجال لتحقيق أي من الإشكالات. ومن هنا يتضح أن وجود الماهية في الذهن (أي المقدمة الثالثة من الإشكالات) لا يعني أن ذلك الذي في الذهن هو مصداق وفرد لتلك الماهية، كما يتضح ان التباين الذاتي بين المقولات (أي المقدمة الخامسة من الإشكالات) لا يستلزم أن يكون الشيء الواحد مصداقاً لمقولتين. إذ لا يمكن لحد الشيء الواحد أن يندرج في مقولتين على الإطلاق. لذلك كله، نرى في هذا المقام ومن خلال هذا البحث أن ما هو محال ليس لازماً، وما هو لازم ليس محالاً<sup>(١)</sup>.

---

١- شرح المنظومة المختصر، مطهري، مرتضى، ج ١، ص ٧١.



النص :

وبهذا البيان يتضح ما أورده بعض المحققين على كون العلم "كيفاً بالذات". وكون الصورة الذهنية "كيفاً بالعرض"، من أن وجود تلك الصورة في نفسها ووجودها للنفس واحد وليس ذلك الوجود والظهور للنفس ضميمية تزيد على وجودها تكون هي كيفاً في النفس لأن وجودها الخارجي لم يبق بكليته وماهياتها في أنفسها كل من مقولة خاصة وباعتبار وجودها الذهني لا جوهر ولا عرض. وظهورها لدى النفس ليس سوى تلك الماهية وذلك الوجود إذ ظهور الشيء ليس امراً ينضم إليه والا لكان ظهور نفسه. وليس هناك امر آخر، والكيف من المحمولات بالضميمة والظهور والوجود للنفس لو كان نسبة مقولية كان ماهية العلم اضافة لا كيفاً. وإذا كان اضافة اشراقية كان وجوداً فالعلم نور وظهورهما وجود والوجود ليس ماهية.

الشرح :

يُنَاقِشُ فِي هَذَا الْقِسْمِ الْإِشْكَالَ الَّذِي أوردَهُ الْمُحَقِّقُ الْكَبِيرُ الْمَلَا هَادِي سبزواري<sup>(١)</sup> عَلَى نَظَرِيَّةِ صَدْرِ الْمُتَأَلِّهِينَ. إِذَاءَ الْوُجُودِ الذَّهْنِيِّ. حَيْثُ ذَهَبَ الْمُحَقِّقُ

---

١- هو الحاج الملا هادي سبزواري، من أكثر الحكماء شهرة على مدى القرون الأربعة الأخيرة بعد الملا صدرا. ولد في سبزواري سنة ١٢١٢ هـ توفي والده وكان له من العمر ما يقارب العشر سنوات. بعد ذلك سافر إلى أصفهان للتعرف على حكمائها الذين ذاع صيتهم في تلك الحقبة من الزمن. حيث واطب على المشاركة في درس الملا إسماعيل دريكوشكي لمدة سبع سنوات، ثم رجع بعد ذلك إلى مشهد وإنصرف للتدريس هناك لعدة سنوات. وبعد ذلك عزم إلى <<

السبزواري إلى رفض وإنكار ما قاله الملا صدرا من أن "العلم كيف بالذات والصور الذهنية كيف بالعرض".

وما ذكر في النص هو عين العبارة التي أوردها المحقق السبزواري في كتاب "شرح المنظومة". وفي سبيل توضيح المراد من كلامه، لا بد أولاً من الإشارة إلى بعض المطالب الواردة في "شرح المنظومة" والتي تطرق إليها المحقق قبل أن يشير إلى ذلك القسم من الكلام - الوارد في نص العلامة - وذلك نظراً لإرتباطها وتعلقها - المطالب - بالموضوع الذي نحن بصده.

### جولة على ما طرحه السبزواري في شرح المنظومة حول المسألة

بعدما قام المحقق السبزواري ببيان نظرية صدر المتألهين - المرتكزة على أن كل واحدة من الصور الذهنية تندرج ضمن المقولة الخارجية الخاصة بها من خلال

---

>> حج بيت الله، وفي طريق عودته من الحج أقام في كرمان لمدة عامين فانصرف هناك لتربية نفسه وتركيتها، وقد حرص على أن يبقى متنكراً ومجهولاً. وقد صرف كل وقته لخدمة طلاب العلوم مع خادم المدرسة التي كان مقيماً فيها. ثم تزوج ابنة ذلك الخادم وبعد ذلك قفل راجعاً إلى سبزوار حيث بقي في تلك المدينة لمدة أربعين عاماً من دون أن يخرج منها ولو لمرّة واحدة. ولقد صرف ما تبقى من عمره في المطالعة والتحقيق والتأليف والعبادة والرياضة النفسية وتربية تلاميذه. كان ذا بيان منقطع النظير، وكان أسلوبه في التدريس على درجة عالية من الحيوية والجاذبية. كما كان يتمتع بذوق عرفاني رفيع إضافة إلى مقامه العلمي والفلسفي. لقد كان إنساناً متعبداً، مشرعاً، مراقباً لنفسه. وسالكاً إلى الله، إضافة إلى كونه إنساناً متوقفاً للذهن. مما جعل الكثير من التلاميذ يلتفون حوله ويحبونه حد الوله والعشق.

لديه أشعار بالفارسية والعربية عديدة ومتنوعة. توفي عام ١٢٨٩ هـ (نقلاً عن الخدمات المتبادلة بين إيران والإسلام، مرتضى المظهرى. ص ٥٣٧ - ٥٣٩ - بتصرف وتلخيص).

الحمل الأولي ، أما بالحمل الشائع فكل واحدة منها عبارة عن كيف نفساني - إنتقل الى الإجابة على الشبهات المثارة أو التي من الممكن أن تثار على نظرية الملا صدرا وذلك على نحو "إن قلت قلت" إلى أن وصل إلى ما يلي :

إن قلت : إذا كانت المقولات المعقولات كيفاً بالذات ، كان مفهوم الكيف مأخوذاً فيها . كأخذ كل طبيعة في فردها . ومفاهيم المقولات أيضاً إما نفسها أو جزؤها . فلزم إجتماع المتقابلين . وإذا كانت كيفاً بالعرض . فلا بد أن ينتهي إلى ما بالذات . فما هو هذا الكيف بالذات فإن كان الوجود - كما في قوله : ومن حيث وجودها في النفس ، وكما في عبارة تلميذه في الشوارق - فالوجود ليس بجوهر ولا عرض<sup>(١)</sup> .

حاصل الإشكال : إذا كانت الصورة الذهنية والماهيات المعقولة في الذهن ، كيفاً بالذات ، فلا بد إذن من أن يؤخذ "مفهوم الكيف" في ذاتها وماهياتها ، تماماً كما أن كل طبيعة مأخوذة في فردها . ومن جهة أخرى فإن مفهوم إحدى المقولات الأخرى - مثل : الجوهر ، الكم والوضع - سيؤخذ فيها أيضاً . مما سيؤدي في النتيجة إلى اجتماع مقولتين متباينتين في شيء واحد . مثال ذلك صورة الإنسان الذهنية ، فمن جهة يؤخذ فيها مفهوم "الكيف" - على اعتبار أن تلك الصورة فرد للكيف بالذات حسبما هو مفترض - ومن جهة أخرى نلاحظ أن مفهوم الجوهر مأخوذ فيها أيضاً . وذلك بناء على أن ذاتيات الشيء تبقى وتحفظ في وجوده الذهني . في حين أن الجمع بين الأمرين محال . بيان الإستحالة : كما أنه لا يمكن للشيء الواحد أن يندرج في مقولتين متباينتين ، فإنه يستحيل أيضاً أخذ مقولتين متباينتين في شيء واحد .

وعلى اساس ما بينه صدر المتألهين ، وعلى الرغم من أن كلامه لا يستلزم

---

١- المحقق السبزواري ، الملا هادي ، شرح المنظومة . ص ٣١ .

إندراج الصورة الذهنية تحت مقولتين ومن أن المقولتين لا تصدقان بالحمل الشائع على تلك الصورة، إلا مفهوم المقولتين مأخوذ فيها، أي في الصورة الذهنية.

فإذا قيل إن الصور الذهنية "كيف بالعرض"، نقول إن ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى "مابالذات"<sup>(١)</sup>. لذلك لا نستطيع أن نعتبر الصور الذهنية كيفاً بالعرض. إلا إذا كان إنتهاؤها إلى ثمة كيف بالذات. وهنا نسأل ما هو هذا الكيف بالذات؟ فإذا قيل بأنه وجود تلك الصور الذهنية، قلنا: الوجود "ليس بجوهر ولا بعرض"، وذلك بإعتبار أن الوجود في مقابل الماهية وهو خارج كافة أقسامها، ولهذا لا يمكن إعتبار وجود تلك الصور كيفاً بالذات.

بعد ذلك ينتقل الملا السبزواري ليجيب على الإشكال الوارد اعلاه فيقول :

"قلنا : وجود تلك الماهيات كونها وتحققها وليس المراد من قوله : من حيث وجودها ذلك الوجود، بل لعله وجود خاص له ماهية خاصة، هي ماهية العلم. (و) ذلك الوجود الخاص ظهورها على النفس، وهذا كمال ثان لوجود تلك الصورة ووجود آخر، لأن وجودها في الخارج كان متحققاً، ولم يكن هذا الوجود، فماهية العلم كيف بالذات، وتلك الصور المعلومة كيف بالعرض"<sup>(٢)</sup>.

وحصيلة كلام السبزواري في جوابه على الإشكال المذكور هو أن الكيف بالذات وجود، لكن ليس وجود الصور الذهنية. لأن وجود الصور الذهنية هو تحققها وكيونتها، بمعنى أن الصورة الذهنية للإنسان ليست إلا تحقق وكيونتها الصورة الذهنية للإنسان، وبما أن الصورة الذهنية للإنسان جوهر، فلذا لا يمكن

---

١- "كل ما بالعرض لا بد وأن ينتهي إلى ما بالذات" عبارة عن قاعدة فلسفية. راجع القواعد

الكلية الفلسفية، الديناني، ج ٢ - ص ٣٨٢ - ٣٨٧.

٢- راجع شرح المنظومة للمحقق السبزواري، ص ٣١.

كونها كيفاً بالذات، بل لعله<sup>(١)</sup> وجود آخر، غير أصل وجود تلك الصورة الذهنية. حيث يكون ذلك الوجود الآخر علماً وكيفاً بالذات، وهذا الوجود الخاص (الآخر) هو عبارة عن ظهور الصور العلمية للنفس. وهو كمال ثان للماهيات المعلومة (الذهنية) يضاف الى اصل وجودها وتحققها. أما هذه الماهيات فهي موجودة ومتحققة في الخارج إلا أنها فاقدة لذلك الكمال الثاني على مستوى الخارج، ولهذا لا يكون لها ظهور للنفس.

لقد قام المحقق السبزواري من خلال البيان المذكور بالرد على الإشكال الوارد على نظرية صدر المتألهين، حيث استعرض الرد كالتالي : عند العلم بشي ما، يتحقق في الذهن أمران، الأول هو الصورة الذهنية التي تنتمي إلى مقولتها الخاصة حقيقة ويتم اعتبارها من الكيف مجازاً. والثاني هو ظهور تلك الصورة للنفس، حيث يكون ظهورها للنفس علماً وكيفاً بالذات، وعليه ليس الأمر أخذاً لمقولتين متباينتين في حد شيء واحد<sup>(٢)</sup>.

---

١- يتناول السبزواري هذا القسم من البحث مع ترديده لكلمة "لعل" مما يوحي بعدم إعتقاده بكلام صدر المتألهين.

٢- وهنا منشأ الإلتباس الذي وقع به السبزواري والذي قدم إجابة خاطئة على إشكال دقيق قام هو بطرحه. حيث إرتكز جوابه على إنكار الكيفية الذاتية للصور الذهنية. وفيما يلي سوف نتطرق للإشكال مجدداً وجواب المحقق عليه، لنستعرض أخيراً الجواب الصحيح على ذلك الإشكال بهدف رفع الإلتباس الحاصل :

الإشكال هو أننا إذ قلنا : " الصورة الذهنية كيف بالذات " فإن لازم ذلك أخذ مفهومين من مقولتين في شيء واحد ( الصورة الذهنية ) وهو ما يفيد إجتماع المتقابلين في شيء واحد.

وجواب المحقق على ذلك هو أنه يجب التمييز بين وجودين على مستوى الصورة الذهنية، الأول : وجود في نفسه للصورة الذهنية والثاني وجود في غيره للصورة الذهنية أيضاً. حيث أن

<<

وبعد ذلك الجواب يخلص المحقق السبزواري إلى نتيجة مفادها :

”ولكن بعد ألّتيا والتي، لست أفتي بكون العلم كيفاً حقيقة، وإن أصر هذا الحكيم المتأله عليه في كتبه، لأن وجود تلك الصور في نفسه ووجودها للنفس واحد“.

عودة الى أصل البحث ومناقشة لمداخلة المرحوم السبزواري

يرفض المحقق السبزواري، من خلال البيان الآنف الذكر، ما طرحه - هو نفسه - من جواب للدفاع عن نظرية صدرًا في سياق ”إن قلت قلت“. فيقول : ليس صحيحاً أن هناك حيثيتين تتحققان في الذهن عند تصورنا لشيء ما. أي حيثية

---

>> لكل من هذين الوجودين ماهية خاصة به، كما لكل ماهية منهما مفهوم واحد تؤخذ فيه مقولة واحدة. إلا أن هذا الجواب أوهن من أن يشكل إجابة كافية لرفع الإشكال ومن أن يقتنع به السبزواري نفسه. مما دفع إلى قبول الإشكال ورفض كلام صدر المتألهين.

أما الجواب الصحيح على الإشكال فهو كالتالي : للصورة الذهنية حيثيتان مختلفتان. إحداهما الحيثية المفهومية المتكفلة بالجانب الحكائي. وبهذا اللحاظ تكون الصورة الذهنية موجوداً ذهنياً ولا يؤخذ فيها إلا مفهوم المقولة الحاكية عنها. ففي الصورة الذهنية للإنسان مثلاً يؤخذ مفهوم الجوهر، وفي الصورة الذهنية للطول والعرض يؤخذ مفهوم الكم.

والحيثية الأخرى هي الحيثية المصدقية لتلك الصورة. أي ذلك الموجود بما هو واقعاً صورة ذهنية وليس بما هو أمر يستدل عليه ويحكي عنه. وبهذا اللحاظ تكون الصورة الذهنية موجوداً خارجياً مندرجاً تحت مقولة الكيف ولا يؤخذ فيه سوى حد الكيف.

لذلك عندما نقول : ”مقولة الجوهر مأخوذة في الصورة الذهنية للإنسان“، فإن موضوع القضية عندئذ هو الحيثية المفهومية لصورة الإنسان الذهنية. أما عندما نقول : ”مقولة الكيف مأخوذة في الصورة الذهنية للإنسان فالمراد بذلك أن موضوع الغطية هو الحيثية المصدقية لتلك الصورة الذهنية وهذا الإختلاف القائم على مستوى الحيثية والجهة يكفي لرفع محذور إجتماع المتقابلين في شيء واحد.

الصورة الذهنية بما هي وجود "في نفسه"، وحيثية تلك الصورة بما هي وجود "لنفس العالم" وذلك على أساس أن وجود الصورة الذهنية "في نفسه" هو ذاته وجود وظهور تلك الصورة "لنفس العالم"<sup>(١)</sup>.

وبعبارة أخرى: وجود وظهور الصور الذهنية "لنفس" هو عين وجودها "في نفسه". أي أن وجودها "لنفس" ليس بالأمر الزائد على تلك الصور - بما هي وجود "في نفسه" - فمن الخطأ القول إن ذلك الوجود زائد على شكل ضميمية وكيف بالذات وله ماهية كيفية، مما يعني أن وجود الصور الذهنية "في نفسه" كيف بالعرض !!

وفي سبيل اثبات أن الشيء المحسوب كيف بالذات غير قابل للتحقق في النفس عند ظهور العلم - لدى النفس - يقول المحقق السبزواري: هناك خمسة أمور يمكن ملاحظتها والحديث عنها من خلال وجود وتحقق شيء ما في الذهن، ولا بد من دراسة كل واحدة منها على حدة لكي نرى فيما إذا كان ممكناً أن تكون واحدة منها كيفاً بالذات أم لا وهي:

- ١ - الوجود الخارجي للشيء. ٢- ماهية الشيء. ٣ - الوجود الذهني للشيء.
- ٤- ظهور الشيء لدى النفس (أي في مقام النفس). ٥ - ظهور الشيء للنفس. أي الإضافة بين النفس وذلك الشيء الظاهر.

أما بالنسبة للوجود الخارجي، فهو يبقى في الخارج ولا يحضر الى الذهن، وذلك على اعتبار أن ما يحضر الى الذهن من الاشياء الخارجية هو ماهياتها وليس

---

١- بشكل عام يمكن القول بأن الوجود لغيره عرض لـ" الوجود لنفسه" المتعلق به، أي عرض لوجود لديه حيثيتان وجهتان فمن جهة هو وجود "في نفسه" مقابل الوجود الرابط الفان في الغير. ومن جهة أخرى هو وجود "للغير"، أي وجود في نفسه وحاصل لأجل الغير. (سيأتي الحديث عن هذا الموضوع في المرحلة الثالثة من هذا الكتاب بإذنه تعالى).

وجوداتها. ولذا لا يصح إعتبار الوجود الخارجي للصورة الذهنية من الكيفيات الذاتية وهذا ما عبر عنه المحقق في قوله: "لأن وجودها الخارجي لم يبقى بكليته".

أما فيما يتعلق بماهية الشيء، فهي تدرج ضمن المقولة الخاصة بها، أي إذا تصورنا إنساناً أو حجراً أو تراباً، فإن ماهية الصورة الذهنية في تلك الحالة تدرج تحت مقولة الجواهر. وإذا تصورنا خطأً أو سطحاً فعندها تكون ماهية الصورة الذهنية من مقولة الكيف وهكذا... ونتيجة لذلك نلاحظ بأنه لا يمكن لماهية الشيء أن تكون كيفاً بالذات، ولهذا نجد ان المحقق يقول: "وماهيتها في أنفها كل من مقولة خاصة".

أما الأمر الثالث، أي الوجود الذهني للشيء، فهو ليس بالجواهر ولا بالعرض، لأن الوجود عموماً في مقابل الماهية، ولا يمكن إندراج أية مقولة على مستوى ذاته. لذلك لا مجال لكونه كيفاً بالذات. وقد عبر السبزواري عن ذلك بقوله: "وباعتبار وجودها الذهني لا جواهر ولا عرض".

أما الأمر الرابع، أي ظهور الشيء عند النفس، فهو ليس بالشيء الثالث المختلف عن الأمر الثاني والثالث حتى يتم احتسابه كيفاً بالذات. وتوضيح ذلك هو أنه لا فرق بين "ظهور الشيء" ووجوده. فظهور الشيء ليس بالضميمة التي تضاف إلى ذلك الشيء. وهو ليس كبرودة الجسم وحرارته المنفصلتين عن وجود الجسم والمنضميتين إليه بل، هو - ظهور الشيء - كما ذكرنا، عين وجود الشيء. إذ لو كان ظهور الصورة لدى النفس عبارة عن أمر خارج تلك الصورة وملتحق بها بالضميمة. لكانت تلك الضميمة ظهوراً لنفسها وليست ظهوراً لتلك الصورة. وأيضاً، لما كانت الصورة ظاهرة للنفس ذاتاً. ولكان إسناد الظهور إليها - أي الصورة - من قبيل العرض والمجاز. تماماً كالحرارة والبرودة المسندتين الى الجسم مجازاً. هذا في حين أن



الثابت لدى الجميع هو أن الصورة الذهنية تظهر للنفس حقيقة وليس مجازاً.  
وحاصل الأمر هو أن ظهور الصور الذهنية لدى النفس ليس بالأمر الثالث  
المختلف عن الماهيات ووجودها الذهني، وبالتالي لا يمكن القول بأنها كيف  
بالذات - أي الصور - إذ لا وجود لشيء آخر في النفس - ما عدا الماهيات ووجودها  
الذهني - حتى يصار إلى القول بإدراجه ضمن مقولة كيف بالذات<sup>(١)</sup>.

ومن جهة أخرى، جميعنا نعلم بأن كيف محمول بالضميمة. أي أنه وجود  
زائد تتصف به النفس ويعرض عليها أو على غيرها. إذ لو لم يكن هناك وجود  
عارض على النفس ومنضم إليها، لما كان هناك شيء يسمى بالكيف. ولقد اتضح لنا  
من خلال ما مر معنا أن ظهور الصورة لدى النفس ليس بالشيء المغاير للصورة  
الذهنية العارضة على النفس. وقد عبر المحقق السبزواري عن ذلك بقوله:  
"وظهورها لدى النفس ليس سوى تلك الماهية وذلك الوجود".

---

١- يقول المرحوم الحاج محمد تقي آملّي في "درر الفوائد" في توضيح هذه المسألة: "لأن  
المراد بظهورها لدى النفس هو موجوديتها بوجود النفس وتقومها بها، وهو ليس إلا كونها  
وتحققها بتحقيق النفس لا بوجود آخر ينضم إلى النفس، وإلا كان هذا الوجود ظهور الماهية في  
نفسها أي لا بوجود آخر ينضم إلى النفس، وإلا كان هذا الوجود ظهور الماهية في نفسها أي  
تصير مستقلة بالوجود لا ظهورها لدى النفس". درر الفوائد ص ١٢١

يقول الآشتياني في تعليقه، حول عبارة "والا لكان ظهور نفسه": "أي لو كان الظهور  
والوجود للشيء ضميمة تزيد على وجود الشيء، لكان ذلك الشيء ظهور نفسه لا ظهور ذلك الشيء.  
لأن المفروض أن ذلك الشيء موجود وظاهر في نفسه، وذلك الوجود ضميمة عليه، فهو مع قطع  
النظر عنه موجود وظاهر في نفسه، وذلك الوجود يجب أن يكون ظهور نفسه حتى يمكن أن  
يصير ضميمة على وجوده. فهو إذن ظهور نفسه لا ظهور الشيء".

"تعلیقة الآشتیانی علی شرح المنظومة للسبزواري، ص ٢١١ و ٢١٢".

وقبل الانتقال الى بحث الأمر الخامس يجدر بنا التوقف قليلاً عند اصطلاح "المحمول بالضميمة".

### المحمول بالضميمة وخارج المحمول

هناك حالتان يمكن تصورهما من خلال تحقق الحمل بين محمول وموضوع

ما:

الحالة الأولى : أن لا يكون للمحمول واقعية منفصلة عن واقعية الموضوع، بمعنى عدم تحقق أية كثرة أو أثنائية على مستوى الخارج فيما بين المحمول والموضوع. إلا أن الذهن ومن خلال مقدرته على تجزئة وتحليل كل أمر يختص بواقعية واحدة. يقوم بانتزاع مفاهيم مختلفة ليصار إلى حملها على بعضها البعض. مثال ذلك قضية : الإنسان ممكن، الإنسان معلول والإنسان واحد. فالإمكان والمعلولية والوحدة ليست بالأمر المختصة بواقعية مختلفة عن واقعية الإنسان أو منفصلة عنها، أي ليس لتلك الأمور ما يوازيها خارجياً، بل ليس لها سوى منشأ انتزاع. فهي فاقدة لأي مرتبة وجودية على مستوى الخارج، ولهذا تسمى هذه المجموعة من المحمولات مفاهيم "خارج المحمول". مما يفيد كون المحمول مستخرجاً من ذات الموضوع ومحمولاً عليه.

الحالة الثانية : وهي أن يكون للمحمول واقعية في الخارج منفصلة عن واقعية الموضوع. وتكون عارضة على الموضوع لتشكل معه نوعاً من الإتحاد والإتصال - تماماً كما أن للمحمول في ظرف تشكيل القضية تصوراً منفصلاً عن تصور الموضوع، بحيث يعرض ذلك المحمول على الموضوع ويشكل معه حكماً بالإتحاد بينهما - مثل قضية : الإنسان متعجب أو ضاحك، إذ لكل من الضحك والتعجب واقعية منفصلة عن ذات الإنسان ومنظمة اليه على نحو يؤدي إلى اتصافه

بالضحك والتعجب. وبحسب إعتقاد الحكماء فإن المقولات العرضية التسعة، والكيف من جملتها، عبارة عن "محمولات بالضميمة"، بمعنى أنها أمور منفصلة عن ذات الموضوع ومغايرة لها إلا أنها منضمة إليها.

عودة الى كلام المحقق السبزواري

نلاحظ من خلال ما تقدم بأنه إذا أمكن القول بأن "ظهور الشيء لدى النفس كيف بالذات" فإن لذلك الظهور واقعية خاصة به ووجود منحاز وعارض على النفس، لكن تبين لنا، بأنه لا يوجد لذلك الظهور واقعية منفصلة عن وجود الصورة الذهنية، وتبين لنا أيضاً من خلال مناقشة الأمر الثالث بأنه لا يمكن إعتبار وجود الصورة الذهنية كيفاً بالذات.

وأما الأمر الخامس، أي ظهور الشيء للنفس، ذلك الظهور الذي يعني تحقق إضافة بين النفس والصورة الذهنية، فلا يمكن أيضاً إدراجه تحت مقولة الكيف بالذات. وذلك لأن الإضافة والعلاقة بين شيئين على نوعين: إضافة مقولية وإضافة إشراقية.

وفي سبيل فهم المطلب واستيعابه لا بد من توضيح هذين النوعين من الإضافة.

الإضافة المقولية والإضافة الإشراقية

الإضافة المقولية هي العلاقة القائمة بين شيئين موجودين. بحيث يكون أحدهما مستقلاً عن الآخر. مثال الأخوين، إذ لكل منهما وجود مستقل عن الآخر، إلا أن هناك علاقة بين هذين الوجودين وتتمثل بالأخوة القائمة بينهما. أو كالعلاقة القائمة بين سقف الغرفة وأرضها. إذ انهما مستقلان وجودياً عن بعضهما لكن في الوقت نفسه هناك إضافة قائمة بينهما بإعتبار الفوقية والتحتية. وبناء عليه نستنتج أن

للنسبة المقولية في حال تحققها ثلاثة أمور ناتجة عنها، ولكل واحد منها ما بإزاء خاص به وهي : مضاف، مضاف إليه، وإضافة.

أما الإضافة الإشراقية، فهي إضافة أحادية الجانب والجهة. بحيث تكون الإضافة والمضاف إليه أمراً واحداً في الواقع. والتغاير القائم بينهما إنما هو تغاير إعتباري. فالإضافة الإشراقية هي إضافة إيجابية تتحقق من خلال النسبة القائمة بين العلة الموجدة ومعلولها. والإضافة هنا والتي هي نفس إيجاد المعلول، هي عين المضاف إليه، أي أنها وجود المعلول أيضاً. وبناء على ذلك نستنتج بأن الإضافة الإشراقية لا تشتمل على شيئين مستقلين أحدهما مضاف والآخر مضاف إليه حتى يصار إلى تحقق أمر ثالث بينهما تحت عنوان رابطة ونسبة. بل أن المضاف - في هذا النوع من الإضافة - يخلق المضاف إليه من خلال إضافته وإيجاده، بشكل لا يكون فيه ذلك المضاف سوى الإيجاد بعينه... ومن هنا يتضح لنا أن الإضافة الإشراقية أمر من سنخ الوجود ولا تندرج ضمن أية واحدة من المقولات، لا مقولة الإضافة ولا مقولة الكيف ولا غير ذلك.

والآن نقول : فيما لو كانت الإضافة بين النفس والصورة الذهنية - أي العلم - نسبة مقولية، لكانت ماهية العلم من مقولة الإضافة<sup>(١)</sup>، وليست من مقولة الكيف. وهذا خلاف ما ادعاه صدر المتألهين.

وإذا قيل إن هذه الإضافة، إضافة إشراقية من النفس للصورة الذهنية - أي إضافة وإيجاد الصورة الذهنية - فإن ذلك سيؤدي إلى كون العلم بالشيء هو إيجاد الصورة الذهنية لذلك الشيء، وإيجاد الشيء هو وجود الشيء، وفي النتيجة سيلزم عن

---

١ - الإضافة هيئة تحصل من النسبة المتكررة بين شيئين. وسيأتي - إنشاء الله - الحديث مفصلاً عن هذا الموضوع في الفصل الحادي عشر من المرحلة السادسة.

ذلك كون العلم وجوداً ، في حين أن الوجود في مقابل الماهية وغير داخل في أي قسم من أقسامها.

ومن خلال ما تقدم ، يتضح إستحالة تحقق الكيف بالذات مع تصورنا للشيء ، كما يتضح أن النتيجة التي تم التوصل إليها هي أن العلم من سنخ الوجود ولذا لا يصح إندرجه تحت مقولة الكيف بالذات (طبعاً بحسب ما توصل إليه الملا هادي).

الرد على كلام السبزواري

النص :

وجه الاندفاع أن الصورة العلمية هي الموجودة للنفس الظاهرة لها ، لكن لا من حيث كونها موجوداً ذهنياً مقيساً الى خارج لا ترتب عليها آثاره. بل من حيث كونها حالاً او ملكة للنفس تطرد عنها عدماً. وهي كمال للنفس زائد عليها ناعت لها وهذا تأثير خارجي مترتب عليها وإذا كانت النفس موضوعة لها مستغنية عنها في نفسها فهي عرض لها ويصدق عليها حد الكيف.

ودعوى أن ليس هناك أمر زائد على النفس منضم اليها ممنوع ، فظهر أن الصورة العلمية من حيث كونها حالاً أو ملكة للنفس كيف حقيقة وبالذات ومن حيث كونها موجوداً ذهنياً كيف بالعرض وهو المطلوب.

الشرح :

يتضمن هذا القسم إجابة العلامة الطباطبائي رحمته الله على إشكال المحقق السبزواري ، حيث إرتكز العلامة في ذلك إلى أن للصورة الذهنية حيثيتين مختلفتين ، بحيث يمكن إنتزاع من كل حيثية الحكم الخاص بها على نحو لا يبعث على التناقض نظراً لإختلاف الحيثيات. وقد وضع ذلك كالتالي :

إذا ما قيسَت الصورة الذهنية نسبة إلى مصاديقها الخارجية، وأخذت كمرآة لتلك المصاديق، فهي بذلك موجود ذهني لا يترتب عليه الأثر وغير مندرج تحت أي من المقولات. وأيضاً لو حمل عليها شيء - أي على الصورة الذهنية - فالحمل يكون حينئذ حملاً "أولياً وليس حملاً" شائعاً صناعياً.

أما إذا أخذت تلك الصورة لناحية كونها حالاً أو ملكة للنفس، فإنها عند ذلك منشأ للأثر وبالتالي تكون موجوداً خارجياً وموجوديته حاصلة للنفس، ويندرج ذلك الموجود الخارجي تحت مقولة الكيف، بإعتبار أن حد الكيف يصدق عليه بالحمل الشائع، أي أنه عرض لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته.

وأما كون الصورة الذهنية عرضاً فلأنها "أولاً": شيء متحقق للغير وقائم في موضوع ومحل. وثانياً: لأن محلها - أي النفس - مستغن عنها في أصل وجوده. والعرض عبارة عن الشيء الذي يتحقق في محل مستغن عنه (أي المحل مستغن عن العرض). وبما أنه أيضاً لا يقبل القسمة أو النسبة... لذلك كله نخلص إلى نتيجة مؤداها أن الصورة الذهنية كيف لا محالة.

وأما مدعى المحقق السبزواري رحمته الله من أن لا شيء يضاف وينضم إلى النفس عند حصول العلم، فهو باطل، والدليل على ذلك أن كل إنسان يلاحظ في نفسه، بأن ثمة تغييراً يطرأ عليه وأن ثمة ما يضاف إلى نفسه بمجرد حصول العلم لديه إزاء أمر أو مسألة ما.

والنتيجة هي أن للصورة الذهنية حيثيتين وجهيتين مختلفتين، فمن جهة هي كيف بالذات ومن جهة أخرى هي كيف بالعرض.

## بقية الإشكالات على نظرية الوجود الذهني - الإشكال الثالث

النص :

الإشكال الثالث : أن لازم القول بالوجود الذهني وحصول الأشياء بأنفسها في الأذهان كون النفس حارة باردة، عريضة طويلة، متحيزة متحركة، مربعة مثلثة، مؤمنة كافرة، وهكذا، عند تصور الحرارة والبرودة، الى غير ذلك. وهو باطل بالضرورة، ببيان الملازمة أنا لا نعني بالحر والبارد، والعريض والطويل، ونحو ذلك، إلا ما حصلت له هذه المعاني وقامت به.

والجواب عليه أن المعاني الخارجية، كالحرارة والبرودة ونحوهما، إنما تحصل في الأذهان بماهياتها، لا بوجوداتها العينية، وتصديق عليها بالحمل الأولي دون الشائع، والذي يوجب الإتصاف حصول هذه المعاني بوجوداتها الخارجية وقيامها بموضوعاتها، دون حصول ماهياتها لها وقيام ماهي هي بالحمل الأولي.

الشرح :

ينطلق الإشكال الثالث على نظرية الوجود - القائمة على أساس أن العلم عبارة عن حصول نفس ماهيات الأشياء في الذهن - من خلال مقدمتين، وشرحهما كالتالي :

المقدمة الأولى : لو أن ماهية الشيء تحضر الى الذهن عند تصور ذلك الشيء - كما يدعي الحكماء - لوجب أن تصير النفس البشرية باردة عند تصور البرودة، وحارة عند تصور الحرارة، ومؤمنة بمجرد تصور الإيمان، وكافرة بمجرد تصور الكفر...

المقدمة الثانية : لكن تالي القضية الشرطية الآتفة الذكر باطل، اي أن نفس

الإنسان بالضرورة لا تصبح حارة ولا باردة مع تصور الحرارة والبرودة، كما أن مجرد تصور الإيمان والكفر لا يؤدي إلى كفر النفس وإيمانها.

النتيجة : ماهية الشيء لا تحضر إلى الذهن مع تصور ذلك الشيء.

توضيح المقدمة الأولى : في سبيل توضيح الملازمة الظاهرة في المقدمة الأولى، يكفي أن نعلم أن لفظ المشتق يطلق على الذات التي يكون قائماً بها وحاصلاً فيها مبدأ الإشتقاق، وعلى هذا الأساس فإن "الحار" يطلق على الشيء الذي تحل الحرارة به وتحصل فيه، وكذلك الأمر بالنسبة لـ "البارد" إذ يطلق على الشيء الذي تكون البرودة قائمة فيه، والأمر نفسه بالنسبة للإيمان والكفر... ومن جهة أخرى، فيما لو كان إعتقاد الحكماء سليماً، من أن ماهية الشيء تحصل بعينها في الذهن من خلال تصورنا للشيء، للزم من ذلك حصول ماهية وحقيقة الحرارة في الذهن عند تصور الإنسان للحرارة، وأيضاً عند تصور البرودة، الكفر والإيمان، فإن ذلك من شأنه أن يبعث على تحقق ماهيات تلك الأمور في النفس.. مما يعني أن متصور الحرارة لا بد أن يكون حاراً، ومتصور البرودة لا بد أن يكون بارداً، وهكذا بالنسبة للكفر والإيمان أيضاً وإلى ما هنالك...

توضيح المقدمة الثانية : يمكن توضيح المقدمة الثانية من خلال زاويتين.

الزاوية الأولى : أن نقول بأن النفس الإنسانية أمر مجرد، وبالتالي فهي غير قابلة للإتصاف بالأوصاف الجسمانية، كأن نقول طويلة، عريضة، حارة وباردة.. الخ. كما إنه من البديهي أن الإيمان لا يحل بمجرد التصور لمفهوم الإيمان، كما أن الإنسان لا يتصف بالكفر بمجرد تصور الكفر. إضافة إلى ذلك، لا ريب أن الإنسان



لا يتصف بعنوان "عرضي"<sup>(١)</sup> من خلال تصويره للعرض.

الزاوية الثاني : هو أن نقول بأن لازمة ذلك الأمر إجتماع المتقابلين ، أي إذا كانت النفس تتصف بالحرارة مع تصور الحرارة، وتتصف بالبرودة مع تصور البرودة، ففي حال قامت النفس بتصور الحرارة والبرودة معاً فإن ذلك يستوجب كونها حارة وباردة في وقت واحد. وأيضاً إذا تصورت الإيمان والكفر مع بعضهما البعض، فإن ذلك سيؤدي إلى كون النفس مؤمنة وكافرة في زمان واحد. في حين أن الحار والبارد، وأيضاً المؤمن والكافر من الأوصاف المتقابلة وغير قابلة للإجتماع.

### الرد على الإشكال الثالث

هذا الإشكال كالإشكاليين السابقين وغيره من الإشكالات التي سترد لاحقاً، ويمكن الإجابة عليه بشكل صحيح من خلال الرجوع إلى ابتكار صدر المتألهين القائم على اساس التمييز بين الحمل الأولي والحمل الشائع.

توضيح المسألة : الحار هو الشيء المتصف بالحرارة بالحمل الشائع، وكذلك بالنسبة للبارد، إذ هو الشيء الذي يكون بارداً بالحمل الشائع. وبشكل عام، المقصود من مبدأ الإشتقاق، وما يقال من أن "المشتق يطلق على ذات قائم بها مبدأ الإشتقاق" هو ذلك الشيء الذي يكون مبدأ الإشتقاق بالحمل الشائع وليس بالحمل الأولي.

من جهة أخرى، لم يصرح أحد من الحكماء، كما لم يلزم من كلامهم القول،

---

١- المقصود "بالعرض" أمور مثل الحرارة، البرودة، البياض والسواد وهي التي تعرض للغير وأما "العرضي" فهو أوصاف ومشتقات مأخوذة من "الأعراض" مثل: الأبيض والأسود، الحار والبارد.

بأن تصور الحرارة يستوجب حضور ما هو حرارة بالحمل الشائع إلى الذهن، بل جل ما يدعيه الحكماء هو أن ماهية الحرارة تحضر إلى الذهن - من خلال تصور الحرارة - من دون أن تترتب عليه خواصها وآثارها الخارجية. وهنا نؤكد ونقول بأن ما يحضر إلى الذهن هو الحرارة بالحمل الأولي وليس بالحمل الشائع إذ أن ما هو حرارة بالحمل الشائع يجب أن يكون مختصاً بآثار وخواص الحرارة.

حاصله : إذا تحقق الوجود الخارجي لأمر من قبيل الحرارة، البرودة، الكفر والإيمان وغيرها من الأعراض، في شيء ما فإن ذلك الشيء لا بد أن يتصف بتلك الأمور. إلا أنه إذا تحققت مفاهيم وماهيات تلك الأمور من دون وجوداتها الخارجية في شيء ما. فذلك لا يكفي لإتصاف ذلك الموضوع بآثار تلك الأمور، وعليه فإن الملازمة الواردة في المقدمة الأولى من الإشكال ناقصة وغير صحيحة.

#### الإشكال الرابع

النص :

الإشكال الرابع : أنا نتصور المحالات الذاتية، كشريك الباري، واجتماع النقيضين وارتفاعهما، وسلب الشيء عن نفسه، فلو كانت الأشياء حاصلة بأنفسها في الأذهان، إستلزم ذلك ثبوت المحالات الذاتية.

والجواب عنه : أن الحاصل من المحالات الذاتية في الأذهان مفاهيمها بالحمل الأولي، دون الحمل الشائع، فشريك الباري في الذهن شريك الباري بالحمل الأولي، وأما بالحمل الشائع فهو كيفية نفسانية ممكنة مخلوقة للباري وهكذا في سائر المحالات.

الشرح :

الإشكال الرابع الوارد على نظرية الوجود الذهني هو أن تلك النظرية تستلزم ثبوت المحالات الذاتية، وكل نظرية يلزم عنها ذلك فهي باطلة لزوماً.

التوضيح : طبقاً لما يعتقد به الحكماء، فإن حقيقة وماهية الشيء تنوجد وتثبت في الذهن عند تصور ذلك الشيء، وبالمقابل فإننا نتصور أشياء من قبيل : شريك الباري، وإجتماع النقيضين - مع العلم أن تحققها وثبوتها محال وغير ممكن - والدليل على ذلك أننا نستطيع أن نجعلها موضوعاً لقضية وأن نحكم عليها - كأن نقول : إجتماع النقيضين غير إجتماع الضدين - وكما نعلم فإن القضية لا تتشكل في الذهن ما لم يكن هناك تصور لطرفيها، والحكم على الشيء، فرع تصور ذلك الشيء، وفي النتيجة فإن نظرية الحكماء تستلزم ثبوت أمور، من المحال ثبوتها ذاتاً.

#### الجواب على الإشكال الرابع

ما هو محال ثبوته، هو مصداق إجتماع النقيضين ومصداق شريك الباري وليس مفهوماً.

وبعبارة أخرى : إن المحالات الذاتية - كشريك الباري وإجتماع النقيضين - محالة وممتنعة عن الثبوت والتحقق بالحمل الشائع وليس بالحمل الأولي. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإن ما يحضر إلى الذهن هو مفهوم إجتماع النقيضين ومفهوم شريك الباري - أي إجتماع النقيضين بالحمل الأولي وشريك الباري بالحمل الأولي - وليس مصداقهما. والحكماء لم يدعوا أبداً أن مصاديق هذه الأمور، أمثالها متحققة في الذهن، بل يفيدون بأن ما يتحقق في الذهن بالحمل الشائع هو العلم فقط، العلم بإجتماع النقيضين.

وبعبارة أخرى : ما يلزم من كلام الحكماء هو ثبوت مفاهيم المحالات الذاتية ، وهذا لا يستتبعه أي إشكال ، وأما ما هو ممتنع وغير قابل للقبول ، فهو ثبوت مصاديق المحالات الذاتية وهو غير لازم من كلام الحكماء . لذلك نقول : لا يلزم من كلام الحكماء تحقق المحال . وما يلزم من كلام الحكماء ليس محالاً .

### الإشكال الخامس

النص :

انا نتصور الارض بما رحبت بسهولها وجبالها وبراريها وبحارها وما فوقها من السماء بارجائها البعيدة والنجوم والكواكب بابعادها الشاسعة. وحصول هذه المقادير العظيمة في الذهن ، بمعنى انطباعها في جزء عصبي أو قوة دماغية كما قالوا من انطباع الكبير في الصغير وهو محال. ودفع الاشكال بان المنطبع فيه منقسم الى غير النهاية لا يجدي شيئاً فإن الكف لا تسع الجبل وان كانت منقسمة الى غير النهاية.

والجواب عنه ان الحق ، كما سيأتي<sup>(١)</sup> ، أن الصور الادراكية الجزئية غير مادية بل مجردة تجرداً مثالياً فيها آثار المادة من مقدار وشكل وغيرهما دون نفس المادة. فهي حاصلة للنفس في مرتبة تجردها المثالي من غير أن تنطبع في جزء بدني أو قوة متعلقة بجزء بدني وأما الافعال والانفعالات الحاصلة في مرحلة المادة عند الاحساس بشيء أو عند تخليه فإنما هي معدات تتهيأ بها النفس لحصول الصور العلمية الجزئية المثالية عندها.

---

١- في الفصل الأول والثاني من المرحلة الحادية عشرة.

## الشرح :

حصىلة الإشكال الخامس، هو أن نظرية الوجود الذهني تستلزم إنطباع الكبير في الصغير، بدليل أننا نتصور أموراً كبيرة وعملاقة، مثل الجبال، البحار، الصحارى، وبناء على نظرية الوجود الذهني فإن ما يحضر الى الذهن من ماهية مطابق للخارج. مما يعني أننا إذا تصورنا جبلاً شاهقاً، فإن صورة عن ذلك الجبل، ومطابقة له عيناً سوف تتطبع في جزء عصبي أو قوة إدراكية لدينا - مثل قوة الخيال والتصور - أصغر من ذلك الجبل بمراتب لا معدودة.

## دفع شبهة

قد يقول البعض : لا مانع من إنطباع مقدار كبير في مقدار صغير. لأن المنطبع فيه - أي المقدار الصغير - يشتمل على أجزاء لا معدودة مهما كان صغيراً. أي مهما قسمناه. فهو سيبقى قابلاً للقسمة<sup>(١)</sup>، ولذا فإن المقدار الكبير قابل للإنطباع فيه بحيث يكون كل جزء من أجزاء المقدار الكبير منطبقاً على جزء من الأجزاء القوية لدى ذلك الصغير.

نقول في جواب هؤلاء : إنطباع الكبير في الصغير امر محال. ومحالته واضحة بالبداهة. لأن من الواضح أن الكف مع كونها قابلة للقسمة إلى غير النهاية لا تسع الجبل، والكلام الوارد إنما هو في الواقع شبهة في مقابل أمر بديهي ولا يحتاج الى دليل. إذ أن الكبير والصغر من أوصاف الكم المتصل - أي الخط والمسطح والحجم - وأما اللاتناهي المذكور في البيان أعلاه، " فهو وصف للعدد الذي يعرض الأجزاء

---

١- قابلية الإنقسام إلى ما لا نهاية، واحدة من خصوصيات الأمور المادية، حيث تنشأ هذه الخصوصية بواسطة الكمية المتصلة العارضة على المادة.

المفروضة من المقدار وهو كم منفصل. فعدم تناهي العدد لا يدفع الإشكال الوارد على صغر الحجم، إضافة إلى أن العدد غير المنته لا يتحقق بالفعل أبداً، لأن الأجزاء المفروضة غير موجودة بالفعل. والمتحقق بالفعل هو الكل الواحد. وكلما تحققت قسمة تحقق عدد خاص متناه<sup>(١)</sup>.

## الرد على الإشكال الخامس

يمكن إيراد الإشكال المذكور فيما لو كانت الصور الإدراكية الجزئية - والتي هي عبارة عن الصور الحسية والخيالية<sup>(٢)</sup> - أموراً مادية. إذ من المستحيل إنطباع

---

١- راجع اليزدي، محمد تقي مصباح، التعليقة على نهاية الحكمة، مؤسسة في طريق الحق ص ٦٩. الفقرة ٥٠.

٢- إدراكات الإنسان للخارج على ثلاثة أقسام. وبعبارة أخرى: لها ثلاث مراتب: أ- الصور الحسية: وهي الصورة الحاصلة في الذهن نتيجة الإرتباط والمواجهة المباشرة مع الخارج بواسطة إحدى الحواس الخمس. مثل ظهور صورة الصديق في ذهننا عند رؤيتنا له. أو سماعنا لكلامه أثناء حديثه.

ب- الصور الخيالية: وهي ما تبقى في الذهن من أثر الصورة الحسية بعد إنفكاك الإرتباط والمواجهة المباشرة مع الخارج. أو بحسب تعبير القدماء، فإنه بعد ظهور الصور الحسية في القوة الحاسة، تظهر صورة أخرى في قوة أخرى أيضاً. ونسميها الخيال أو الحافظة. حيث من شأن الصورة الخيالية البقاء في الذهن بعد زوال الصورة الحسية. إذ يستطيع الإنسان إحضارها - أي الصورة الخيالية - وقتما شاء. والجدير ذكره أن كلتي صورتين أمور جزئية وغير قابلة للإنتطابق على مصاديق كثيرة.

ج- الصور العقلية: وهي الصور الكلية التي يستلخصها العقل نتيجة إدراكه لعدة صور حسية وخيالية جزئية، حيث من شأن الصور الكلية الصدق على مصاديق كثيرة، مثل الإنسان، الكتاب والقلم.

<<

الكبير في الصغير على مستوى المادة. لكن كما سيتبين لنا في المرحلة الحادية عشرة. فإن الصور الحسية والخيالية التي تشكل إدراكاتنا الجزئية عبارة عن أمور مجردة وحاصلة في النفس المجردة أيضاً. وبناء عليه لا يبقى مجال لطرح ذلك الإشكال، وذلك على اعتبار أن محالية إنطباع الكبير في الصغير إنما ترد فيما إذا كان هناك أمر مادي كبير أريد إنطباعه في أمر مادي صغير<sup>(١)</sup>.

ولا شك أن تجرد الصور الحسية والخيالية تجرد مثالي - ولذا فهي حاصلة في مرتبة التجرد المثالي للنفس - وليس تجرداً عقلياً، بخلاف الإدراكات الكلية التي لديها تجرد عقلائي والتي تحصل في مرتبة التجرد العقلائي للنفس.

فالتجرد المثالي هو الشيء المفقود للمادة، إلا أنه في الوقت نفسه، يتعلق بشكل، لون، حجم، وإلى ما هنالك من آثار مختصة بالمادة. والصور الحسية والخيالية كذلك، فمن جهة ليس لديها مادة ولذا فهي فاقدة للقوة والإستعداد، ولا مجال لحصول أي تغيير أو تحول فيها، إضافة إلى أنها متحررة من قيد المكان والزمان. لكنها، من جهة أخرى، لديها آثار المادة، من شكل وحجم ولون...

وفي هذا المقام، لا بد من الإشارة إلى أننا لسنا ننكر هذه الواقعية، من أن هناك جملة من الأفعال والإنفعالات المادية الحاصلة في عيوننا وأذناننا وسائر الاجزاء

---

>> والإشكال الخامس يقتصر على الصورة الحسية والخيالية فحسب، بإعتبار إختصاصها بمقدار. أما الصور العقلية فلا تختص بمقدار حتى تكون متصفة بالكبر والصغر. ولذا نلاحظ بأن الجواب على ذلك الإشكال قد إرتكز الى الصور الجزئية - أي الخيالية والحسية - من دون التطرق الى الصور الكلية.

١ - يذهب العلامة رحمته في كتابه اسس الفلسفة والمذهب الواقعي الى الإعتقاد بأن ذلك الأمر "أي إنطباع الكبير في الصغير" دليل على تجرد الصورة الإدراكية عن أحكام المادة. .  
راجع أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، الطباطبائي، محمد حسين، ج ١، ص ٥٩ - ٦٠.

المادية من البدن، عند رؤيتنا لأمر ما، وسماعنا لصوت ما، أو تذوقنا لطعام ما، حيث تم إثبات ذلك من خلال علم الفيزيولوجيا. كما نعتزف بأننا إذا تخيلنا وتذكرنا أموراً. أحسنا بها من ذي قبل، فذلك يستدعي حصول فعالية مادية على مستوى الدماغ والأعصاب، إلا أننا نعتقد بأن كافة تلك الأمور عبارة عن مقدمات وعوامل مهيئة لكي تقوم النفس (المجردة) بإيجاد الصورة الإدراكية المجردة، أي الصورة الصادرة عن النفس والقائمة بها. فالإدراك في الواقع هو حضور تلك الصورة الإدراكية لدى النفس، وبناء عليه، فإن الإدراك - الذي هو في الواقع الصورة المدركة - ظاهرة مجردة تنوجد وراء كافة تلك الأفعال والإنفعالات المادية، بحيث لا يكون لها - الأفعال والإنفعالات المادية - سوى دور التهيئة والإعداد لظهور ذلك الإدراك. وبعبارة أخرى: تقوم تلك الأفعال والإنفعالات المادية بإعداد النفس لحصول الصورة الإدراكية لديها.

وسوف يتم إثبات هذا المدعى، من خلال إثبات عدم إنطباق أحجام المادة على الصورة الإدراكية. وذلك في الفصل الأول والثاني من المرحلة الحادية عشر - بإذنه تعالى -

## الإشكال السادس

النص:

إن علماء الطبيعة بينوا أن الاحساس والتخيل بحصول صور الاجسام المادية، بما لها من النسب والخصوصيات الخارجية في الأعضاء الحاسة وانتقالها الى الدماغ، مع ما لها من التصرف فيها بحسب طبائعها الخاصة. والانسان ينتقل الى خصوصية مقاديرها وأبعادها بنوع من المقايسة بين أجزاء الصورة الحاصلة عنده، على ما فصلوه في محله، ومع ذلك لا مجال للقول بحضور الماهيات الخارجية



بأنفسها في الأذهان.

والجواب عنه : أن ما ذكره من الفعل المادي ، عند حصول العلم بالجزئيات في محله ، لكن هذه الصورة المنطبقة المغايرة للمعلومات الخارجية ليست هي المعلومة بالذات ، بل هي معدات تهَي النفس لحضور الماهيات الخارجية عندها بوجود مثالي غير مادي ، وإلا لزمَت السفسطة لمكان المغايرة بين الصور الحاصلة في أعضاء الحس والتخيل وبين ذوات الصور.

بل هذا أقوى دليل على حصول الماهيات بأنفسها عند الإنسان بوجود غير مادي ، فإن الوجود المادي لها كيفما فرض لم يخل عن مغايرة ما بين الصور الحاصلة وبين الأمور الخارجية ذوات الصور ، ولازم ذلك السفسطة ضرورة.

الشرح :

يرتكز هذا الإشكال الى القول بالتفسير المادي لظاهرة الإدراك ، وحاصله هو أن الاعتقاد بحضور الماهيات الخارجية بأنفسها في الذهن أمر باطل ، وذلك بتاء على ما تم إثباته عن طريق علم الفيزيولوجي وغيره من العلوم ووفقاً لتجارب كثيرة أجريت حول هذا الموضوع.

إذ طبقاً للنظريات العلمية الحديثة ، فإن الإدراك ليس إلا فعلاً "وإنفعالاً" مادياً ، يحصل على صعيد الأعضاء الحاسة في البدن ، مثل العين والأنف إلى ما هنالك ، لينتقل بعد ذلك إلى الدماغ. فعلى سبيل المثال ، إذا واحنا جسماً ما ، فهناك أشعة تصدر عن ذلك الجسم إما بشكل مستقيم أو بشكل منعكس من خلاله ، لتنفذ تلك الأشعة إلى عيننا عبر القرنية الشفافة ، فالسائل الزلالي فالبؤبؤ ومن ثم إلى عدسة العين. وطبقاً للقانون الخاص بالعدسات تتشكل صورة من النور على نقطة معينة من الشبكية تسمى النقطة الصفراء ، حيث تنتقل من هنالك رموز معينة إلى الدماغ

تحصل بذلك ظاهرة الإدراك من خلال البصر. ونتيجة لذلك، فإن المدرك لدينا بالذات، هو الصورة المنعكسة من ذلك الجسم في صفحة الشبكية.

ومن الممكن أن يقول البعض أيضاً إن الصورة الواقعة في النقطة الصفراء من الشبكية هي أمر في غاية الصغر، في حين أن الأمور التي نشاهدها إنما هي كبيرة. كما يمكننا أن نلاحظ وندرك الكبر القائم فيها فنجيب على ذلك: النسبة القائمة فيما بين أجزاء الصورة الواقعة في الشبكية، مطابقة وبشكل دقيق للنسبة القائمة فيما بين الأجزاء في الخارج. وعندما يقوم الإنسان بمقايسة تلك الأجزاء بعضها إلى بعض فإنه يحصل على الحجم الواقعي لتلك الأجزاء.

يقول العلامة رحمته الله في بيان هذا المطلب من خلال كتابه "أسس الفلسفة والمذهب الواقعي": "قد يعترض إنسان على ما ذكرنا<sup>(١)</sup> فيقول: إن الإدراك هو تلك الحالة المادية الحاصلة في المخ والأعصاب. أما موضوع الكبر والصغر والبعُد والقرب فقد حلت البحوث العلمية كل إشكال فيه - فالعلم الحديث يعتقد بأن جهاز الإدراك البصري ليس إلا "آلة تصوير" دقيقة فحسب، وتتجمع كل الأشعة الواردة في النقطة الصفراء للعين فيتحقق الابصار. ونحن لا نرى شيئاً سوى تلك النقطة.

وكل ما في الأمر أننا نقيس بقية الأجزاء من اصغر جزء نشاهده في هذه النقطة، ومن هذه النسب والفواصل بين الأجزاء نظفر بالكبر والصغر النسبيين. وتؤثر في هذه الحال أيضاً الكيفيات الأخرى من قبيل الظلال وما يشابهها وإلى هنا فإن الإختلافات النسبية تكون مؤثرة.

---

١- إشارة إلى البرهان الذي أقامه العلامة على تجرد الصور الإدراكية.

ولما كنا قد قسنا في مشاهداتنا الأخرى حجم باصرتنا بأجسامنا، وأجسامنا بالأجسام المغايرة لنا، فنحن نعلم إذن وبشكل نسبي إلى أي حد يجب علينا أن نكبر هذه الصورة لتقترب من الحقيقة.

وإختصاراً فإننا في حالة الرؤية تقيد من أفكارنا ونستوعب العالم الواسع ونتخيل أننا قد أدركنا هذا الكبر بواسطة أبصارنا<sup>(١)</sup>.

### الجواب على الإشكال السادس

لقد قام العلامة رحمه الله بطرح إشكال آخر للرد على الإشكال المذكور ومفاده :  
فيما لو كان الإدراك ناتجاً عن أمر مادي، أي الفعل والإنفعالات من دون أن يكون ثمة ما هو موجود وراء ذلك الأمر، للزم من ذلك حصول السفسطة، ولكانت كافة العلوم الحاصلة لدينا جهلاً مركباً، ولما تسنى لنا معرفة العالم الخارجي بأي وجه من الوجوه.

التوضيح : كيفما كان المحصول المادي لذلك الفعل والإنفعال، فهو يخلو من التطابق الكامل مع الواقع الخارجي، وفي النتيجة، لو كان المدرك بالذات لدينا هو تلك الأمور المادية، لأدى ذلك إلى كون الشيء الحاصل عندنا من خلال إدراكنا مختلفاً ومغايراً للشيء القائم على مستوى الخارج، وبما أن المدرك لدينا في تلك الحال غير متطابق مع ما هو بإزائه خارجاً، فإن الواقعية الخارجية سوف لن تظهر لنا كما هي موجودة ومتحققة. ومن جهة أخرى، سوف لن نجد وسيلة لمعرفة العالم الخارجي وهي تلك الصور الإدراكية - القاصرة والعاجزة - وهل هذا إلا السفسطة

---

١ - الطباطبائي، محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، النسخة المعربة، تعريب عبد المنعم خاقاني. من منشورات دار التعارف، الطبعة الثانية. ص ٢٢١.

وإسداد باب العلم بالخارج.

وفي سبيل تجاوز مطب السفسطة، ليس امامنا سوى القول بأن الصورة الإدراكية لدينا مطابقة على نحو كامل لما هو بإزائها على مستوى الخارج، وذلك لا يمكن إلا في حال كون تلك الصورة مجردة عن المادة، إذ لو كانت مادية لما أمكن بدأً تطابقها بنحو كامل مع الأشياء الخارجية، وفي هذا السياق يقول العلامة رحمته :

"بل هذا - أي وجود المغايرة بين الصور الحاصلة في اعضاء الحس والخيال وبين ذوات الصور المستلزمة للسفسطة - من أقوى الحجج على حصول الماهيات بأنفسها عند الإنسان بغير وجود مادي".

في الختام، لا بد من الإشارة إلى أن كافة الأمور المنبثقة عن العلوم التجريبية، حول حصول الفعل والإنفعال المادي عند الإدراك، لا تتنافى - على فرض صحتها<sup>(١)</sup> - البتة مع ما يدعيه الحكماء. إذ ما يقوله الحكماء هو أن حصول الفعل والإنفعال المادي لا يتعدى الدور الإعدادي والتحضيرى بهدف تحقق الصور المجردة لدينا وأما ما يؤدي حقيقة إلى تشكل الإدراك فهو حصول وحضور تلك الصور المجردة لدى النفس<sup>(٢)</sup>.

---

١- إذ لا بد من إثبات صحتها ومناقشتها من خلال نفس تلك العلوم وبالأسلوب المنسجم مع مقامها. إذ ربما يتضح لاحقاً بطلان الكثير من النظريات العلمية القائمة حالياً، تماماً كما أن الكثير من آراء السابقين ومعتقداتهم العلمية قد تم إبطالها من قبل علماء هذا العصر.

٢- سيأتي الحديث مفصلاً عن حقيقة العلم والإدراك وذلك في المرحلة الحادية عشر (إنشاء الله).

## الإشكال السابع

النص :

أن لازم القول بالوجود الذهني كون الشيء الواحد كلياً وجزئياً معاً ، وبطلانه ظاهر. بيان الملازمة : أن ماهية الإنسان المعقولة ، مثلاً<sup>١</sup> من حيث تجويز العقل صدقها على كثيرين كلية ، ومن حيث حصولها لنفس عاقلها الشخصية وقيامها بها جزئية. متشخصة بتشخصها ، متميزة من ماهية الإنسان المعقولة لغير تلك النفس من النفوس ، فهي كلية وجزئية معاً.

والجواب عنه ، أن الجهة مختلفة ، فهي من حيث إنها وجود ذهني مقيس إلى الخارج كلية ، تقبل الصدق على كثيرين ، ومن حيث كيفية نفسانية من غير مقايسة إلى الخارج جزئية.

الشرح :

يمكن تلخيص الإشكال السابع والأخير على نظرية الوجود الذهني كالتالي :  
فيما لو كانت علومنا وإدراكنا صوراً ذهنية متحققة من خلال تحقق الماهيات الخارجية في النفس ، للزم من ذلك كون الأمر الواحد كلياً وجزئياً<sup>(١)</sup> ، بمعنى لزوم

---

١- المراد بالجزئي هنا هو "الشخصي" وليس الجزئي الذي يقابل الكلبي بمعنى "ما لا ينطبق على أكثر من واحد". وتوضيح ذلك هو أن الجزئي الذي يقابل الكلبي ، من المعقولات المنطقية الثانية ولا ينطبق إلا على المفاهيم الذهنية. فيقال مثلاً: "الصور الحسية جزئية ، وذلك لأنها غير قابلة للإطباق على أكثر من فرد. وأما الموجودات الخارجية فهي غير قابلة لأصلاً للإطباق على أي شيء لا على الفرد ولا على الأفراد. أنها "متشخصة". وعليه ، فإن للموجودات الخارجية تشخصاً وتعيناً حيث لا يتنافى هذا التشخص وهذا التعين مع الكلية. وهذا ما تم <<

كون الصور العقلية - مثل الصورة العقلية المأخوذة عن الإنسان بما هو جسم ونام - كلية وجزئية -

أما كونها كلية، فلأن الصور العقلية مجردة عن العوارض واللواحق، إذ عندما تحذف العوارض واللواحق عن الصورة الذهنية، فإن تلك الصورة كلية وقابلة للإنطباق على كافة أفرادها. مثال ذلك: الصورة العقلية المنطبقة في ذهننا عن الإنسان. والمجردة عن خصوصيات حسن وحسين، وعن خصوصيات أي فرد آخر، بشكل لا تدل فيه إلا على ما به الإشتراك الذاتي على مستوى الإنسانية، ففي تلك الحالة تكون الصورة حاكية عن كل أفراد البشر، وقابلة للصدق والإنطباق عليها جميعاً.

وأما كون تلك الصورة العقلية جزئية، فبدليل أنها أعراض متحققة في موضوع جزئي ومتشخص - والذي هو نفس العالم - والموضوع هو أحد المشخصات المستوجبة لجزئية وتشخص الأمور العارضة عليه، مثلاً: إذا قام عشرة أشخاص بتعقل ماهية الإنسان، فإن ما سينتج عن ذلك هو تحقق عشر صور. لكل واحدة منها وجودها الخاص وتمايزها عن الأخريات بنحو لا تكون فيه قابلة للإنطباق على الصور الأخرى، أي تماماً كما هو الأمر بالنسبة لحسن وحسين، إذ كلاهما إنسان، وأحدهما يتميز عن الآخر كما أن الواحد منهما لا ينطبق على الآخر، وبعبارة أخرى: كل واحد منهما عبارة عن أمر جزئي. فالصورة الحاصلة في نفس حسن متميزة ومنفصلة عن الصورة الحاصلة في نفس حسين، أي أن كل صورة منهما

---

>> التركيز عليه في الإشكال المذكور. فالصورة العقلية للإنسان - مثلاً - بما هي امر

عارض على موضوع متشخصه بحسب ذلك الموضوع وتشخصها هذا يتنافى مع كونها كلية، في حين أن تلك الصورة العقلية، أمر كلي وقابل للإنطباق على كثيرين.

جزئية. ومن جهة أخرى، نحن نعلم أن الكلية والجزئية من الأمور المتقابلة وغير قابلة للإجماع، وعليه فإن نظرية الوجود الذهني باطلة وفاقة للإعتبار.

### جواب الإشكال السابع

القضية الشرطية الواردة في هذا الإشكال صحيحة وغير قابلة للمناقشة، إلا أن تالي تلك الشرطية ليس باطلاً أيضاً، ولذا لا يمكن الإستدلال من خلال ذلك على بطلان المقدم، (أي نظرية الوجود الذهني)، وبناء عليه نحن نقبل بأن لازمة نظرية الوجود الذهني هي كون - مثلاً - الصورة العقلية للإنسان - مثلاً - كلية وجزئية في آن، إلا أننا لا نعتبر تلك اللازمة باطلة ومستحيلة.

التوضيح : كون الشيء الواحد كلياً وجزئياً من جهة واحدة يلزم منه تحقق التناقض، أما إذا كان الشيء كلياً ومن جهة أخرى ليس كلياً بل جزئياً، فذلك لا يستوجب وقوع التناقض ولا مانع من تحقق ذلك أبداً، فالتناقض يحصل من خلال حفظ الجهة الواحدة على مستوى قضيتين.

ولقد ذكرنا سابقاً، أن للصورة الذهنية حثيتين مختلفتين، بحيث أن لكل حثية منهما أحكاماً خاصة بها. فإذا قورنت تلك الصور مع ما هو خارج عنها، وبعبارة أخرى لناحية كونها تحكي عن محكياتها، فهي عندئذ موجودات ذهنية تنطبق أحياناً على مصاديق كثيرة، وبالتالي تعتبر كلية "أما إذا أخذت تلك الصور لناحية انها حال أو ملكة تعرض على النفس، وترفع الجهل عنها، فهي في ذلك المقام موجودات خارجية كسائر الموجودات المتحققة في الخارج، لديها تشخص وتعين. ولهذا لا تحتسب كلية.

وحاصل الأمر، هو أن الصور العقلية كلية بلحاظ أنها "موجودات ذهنية"، إلا أن تلك الصور ليست كلية بلحاظ أنها "موجودات خارجية" بل هي متشخصة

وجزئية.. ولا يمكن القول بوجود منافاة أو تعارض بين القضيتين المذكورتين ، وذلك بإعتبار إختلاف الجهة والحيثية على مستوى كل واحدة منهما.

ملاحظة : يمكن حل الإشكالات الأساسية<sup>(١)</sup> المطروحة على نظرية الوجود الذهني ، من خلال الإستناد إلى التمييز بين الحمل الأولي والحمل الشائع الصناعي ، (والمبتكر من قبل صدر المتألهين). أما الإشكال السابع فلا يمكن رفعه وحله من خلال ذلك ، وذلك لكون حمل كل من الكلية والجزئية على الصورة العقلية للإنسان<sup>(٢)</sup> ، حملاً شائعاً. إذ أن الصورة العقلية للإنسان كلية بالحمل الشائع ، أي أن تلك الصورة تتسم بالكلية بلحاظ مصداقها المأخوذ بالحمل الشائع ، كما أنها جزئية بالحمل الشائع أيضاً بمعنى أنها مصداق جزئي ، وليس لنا علاقة هنا فيما إذا كان مفهومها مفهوماً كلياً أو جزئياً :

ولهذا نجد أن العلامة رحمته الله إعتد إسلوباً آخر لرفع الإشكال وهو التمييز على مستوى الجهة والحيثية القائمة في كل قضية ، إذ كما أن الإختلاف في الحمل يؤدي إلى رفع التناقض ، فإن الإختلاف في الجهة أيضاً من شأنه أن يرفع التنافي والتناقض.

---

١- باستثناء الإشكاليين الخامس والسادس اللذين أوجب عنهما من خلال القول بلزوم السفسطة فيما لو كانت الصور الإدراكية مادية.

٢- المراد هنا "الصورة العقلية للإنسان" ما ينطبع في ذهننا عندما نتصور إنساناً (المترجم)



## **المرحلة الثالثة**

**في إنقسام الوجود الى مستقل ورابط،  
وإنقسام ما في نفسه إلى ما لنفسه وما  
لغيره وفيها ثلاثة فصول:**



## الفصل الأول

النص :

من الوجود ما هو في غيره ومنه خلافه وذلك انا اذا اعتبرنا القضايا الصادقة. كقولنا: الإنسان ضاحك وجدنا فيها وراء الموضوع والمحمول أمراً آخر به يرتبط ويتصل بعضهما الى بعض ليس يوجد اذا اعتبر الموضوع وحده ولا المحمول وحده ولا إذا اعتبر كل منهما مع غير. الآخر فله وجود ثم ان وجوده ليس ثالثاً لهما واقعاً بينهما مستقلاً" عنهما والا احتاج الى رابطتين آخرين يربطانه بالطرفين فكان المفروض ثلاثة خمسة ثم الخمسة تسعة وهلم جرا وهو باطل.

فوجوده قائم بالطرفين موجود فيهما خارج منهما ولا مستقل بوجه عنهما لا معنى له مستقلاً بالمفهومية ونسميه الوجود الرابط وما كان بخلافه، كوجود الموضوع والمحمول وهو الذي له معنى مستقل بالمفهومية نسميه الوجود المحمولي والوجود المستقل، فإذا الوجود منقسم الى مستقل ورابط وهو المطلوب.

الشرح :

يبحث في هذا الفصل حول تقسيم الوجود الى وجود مستقل وآخر رابط. وقبل الدخول الى مطالب هذا القسم لا بد من الإشارة إلى أن موضوع هذا البحث يصح أن يطرح في إطار مفهوم الوجود، كما يصح طرحه في إطار الحقيقة العينية

والخارجية للوجود. لذلك يتوجب التمييز والتفكيك بين المقامين وتوضيح كل واحد منهما بشكل منفصل عن الآخر.

ولا يخفى أن ما يقصده العلامة رحمته الله من وراء طرح هذا الموضوع هو الحديث عن الحقيقة العينية للوجود وما تنقسم إليه من وجودين، أحدهما مستقل والآخر رابط. وبإدعاء ذي بدء لا بأس من عرضنا لبعض الإيضاحات المتعلقة بمفهوم الوجود الرابط ومفهوم الوجود المستقل، وذلك بهدف تبين وإيضاح الجوانب المختلفة للبحث ورفع أي إبهام قد يتأني للطلاب والقارئ، أي سنقوم بإبراز الفرق بين المفاهيم المستقلة والمفاهيم الرابطة لننتقل بعد ذلك إلى الحديث عن أصل المطلب، المتمثل بالحقيقة العينية للوجود وما يتفرع عنها من وجود رابط ووجود مستقل<sup>(١)</sup>.

### مفهوم الوجود المستقل ومفهوم الوجد الرابط

هنالك معنيان يرتسمان في ذهن كل واحد منا إزاء ما يمكن أن نتصوره من الوجود. والأول يتشكل على نحو إسمي ومستقل ويرادفه في الفارسية لفظ "هستی" (=الوجود والموجود) وأما الآخر فيتشكل في الذهن على نحو حرفي وربطي ويوازيه في الفارسية لفظ "است" (=فعل مساعد يستعمل للربط بين لفظين أو معنيين). والتفاوت القائم بين هذين النوعين من المفاهيم والمعاني هو عين التفاوت القائم بين مفاهيم من قبيل: "الإبتداء"، "الإستعلاء"، "الظرفية" وأخرى من قبيل: "من"، و"في". وما يجدر ذكره في هذا المقام هو أن هناك وجوداً قائماً فيما بين

---

١- وخاصة ما تمسك به العلامة رحمته الله من مفاهيم رابطة في القضايا، ليستدل بذلك على إثبات تحقق الوجود الرابط في الخارج.

المفاهيم الإسمية والمفاهيم الحرفية<sup>(١)</sup> (أي أن هناك علاقة وجودية بينهما). لذلك لا بد من الإطلاع أولاً على الفرق القائم بين ذينك النوعين من المفاهيم.

### الفرق بين المفاهيم الإسمية والمفاهيم الحرفية

هنالك آراء مختلفة ومتباينة حول ما يختص بهذا الموضوع. وخاصة في أوساط علماء الأصول. إلا أن هناك نقطة في هذا السياق تعتبر مورد توافق وإلتقاء الأغلبية من الأصوليين، وهي أن المفاهيم الإسمية والمفاهيم الحرفية من سنخين مختلفين تماماً. بحيث أنهما يتباينان ذاتياً عن بعضهما البعض. فالمفهوم الإسمي عبارة عن مفهوم "في نفسه" ويمكن تصوره في الذهن بنحو مستقل ومنفصل عن غيره من المفاهيم. فإذا قام الإنسان بتصور العشرات، لا بل المئات من المفاهيم الإسمية، ستكون النتيجة هي أن تلك المفاهيم غريبة عن بعضها البعض وخالية من أي إتصال أو ارتباط فيما بينها... فإذا قلنا مثلاً: "شراء، مثنوى، مكتبة، مولوى، كتاب" فإن هذه الألفاظ الموضوعية لتلك المفاهيم سوف لا تؤدي إلى حصول معنى تام يصح السكوت معه، بل إن ذلك سيؤدي إلى انتزاع المخاطب لجملته من التصورات المرتسمة في ذهنه بشكل مستقل. وفي مقابل ذلك نجد نوعاً آخر من المفاهيم التي يعود الفضل إليها في إقامة وتحقيق الاتصال والترابط بين المفاهيم المستقلة. حيث يبعث على اتحادها وإقترانها ضمن سياق واحد. فينتج عن ذلك تشكل المفاهيم المستقلة على نحو تفيد معه معنى واحداً وتاماً كأن نقول: "إشترت من المكتبة كتاب مثنوي لمولوى". حيث نلاحظ من خلال ذلك وجوداً أكثر من

---

١- المراد بالمفاهيم الحرفية هنا، هو المفاهيم النسبية. بمعنى أن المفاهيم المشكلة لنوع من النسبة والإضافة بين المفاهيم المستقلة، هي في الواقع، أعم وأشمل من مدلول الحرف وهينة الكلمة... لذلك فالمفاهيم الحرفية أعم من مفاهيم الحروف.

نسبة ورابطة يعود إليها الفضل في حصول الترابط والإتصال فيما بين المفاهيم المستقلة على مستوى تلك الجملة. كالنسبة المتأتية من كلمتي "من" و "ل" المضافتين إلى "كتاب" و "مثنوى".

### المفاهيم الحرفية مفاهيم "في غيرها"

وزبدة البحث هي أن المفاهيم النسبية، والتي يعبر عنها بالمعاني الحرفية، عبارة عن عين الربط والتعلق بالغير، أي أنها مفاهيم "في غيرها" وقائمة بين طرفين لا يمكن لها الخروج والإستقلال عنهما. إلا أنها ليست عين الطرفين أو جزءهما، كما أنها ليست عين أحد الطرفين أو جزءه. وبمعنى آخر هي مفاهيم ذاتية الربط ورابطة بذاتها والربط ليس بالأمر العارض على ذاتها.

وفي سبيل إثبات هذا المطلب نقول: الجملة التالية: "حسن شجاع است"<sup>(١)</sup> حاكية عن ثلاثة مفاهيم. الأول: مفهوم حسن. والثاني مفهوم شجاع، والثالث هو المفهوم الذي تدل عليه كلمة "است". ومما لا شك فيه أن مفهومي "حسن" و "شجاع" من المفاهيم المستقلة. وأما مفهوم كلمة "است" فيمثل بيت القصيد في بحثنا هذا، والمدعى المطلوب إثباته يكمن في أن مفهوم تلك الكلمة هو في الحقيقة عين الربط والتعلق فيما بين طرفي الجملة وأن الربط ذاتي له. والدليل على صحة هذا المدعي، هو أنه لو لم يكن الربط والتعلق ذاتياً لذلك المفهوم، لكان الربط - من دون شك أمراً عرضياً بالنسبة له (للمفهوم). وهذا الأمر العرضي لا بد أن ينتهي إلى ثمة ربط ذاتي بحسب ما تقتضيه القاعدة الفلسفية القائلة بأن: "كل ما بالعرض لا بد وأن ينتهي إلى ما بالذات". وبما أن الجملة المذكورة لا تشتمل إلا على ثلاثة

---

١ - "حسن شجاع است" بمعنى "حسن شجاع" و "است" هنا افادت معنى الربط والتعلق بين "حسن" و "الشجاعة" (المترجم).

مفاهيم، لذا لا بد من القبول والإعتراف بأن مفهوم كلمة "است" هو الرابط بين مفهومي "حسن" و "شجاع" المستقلين، على نحو يكون فيه المفهوم ذاتي الربط وعين التعلق بطرفيه.

وحصيلة البحث، هي أن بعض المفاهيم، والتي يقال لها المفاهيم الحرفية، تتكفل بالربط بين المفاهيم المستقلة، وهي عين الربط والتعلق بطرفي القضية (الجملة)، كما أنها قائمة وحاصلة من خلال تعلقها بالطرفين ويستحيل إستقلالها عنهما أو تصورهما من دونهما.

### الفرق بين مفهوم الوجود المستقل ومفهوم الوجود الرابط

من خلال ما تقدم من توضيح حول المعاني الاسمية والمعاني الحرفية، يتضح لنا وبشكل واضح، الفرق الكامن بين مفهوم الوجود المستقل ومفهوم الوجود الرابط. فالأول عبارة عن مفهوم إسمي قابل للتصور بمعزل عن أي مفهوم آخر. ويمتاز هذا النوع من المفاهيم والمعاني بأن له القابلية ليكون محمولاً في القضايا البسيطة. مثل: "الله موجود"، "الإنسان موجود" و "الشجاعة موجودة" ولذلك يقال له أيضاً "الوجود المحمولي". أما الثاني، أي مفهوم الوجود الرابط، فهو مفهوم حرفي وغير مستقل ويمثل عين الربط والتعلق بالطرفين، ولا يمكن تحققه في الذهن بمعزل عنهما.

إضافة إلى ذلك يتضح لنا أيضاً، أن كلمة وجود عبارة عن مشترك لفظي بين ذينك المفهومين شأنهما في ذلك، شأن كافة المفاهيم الإسمية والحرفية المشابهة لهما. ومرد ذلك يعود إلى أن المفاهيم الإسمية والمفاهيم الحرفية تتباين فيما بينها تبايناً ذاتياً وتختلف عن بعضها بلحاظ السنخ والذات.

## هل الوجود الرابط متحقق في الخارج ؟

بادئ ذي بدء لا بد من طرح السؤال التالي: هل أن مصداق الوجود - أي حقيقته العينية - شبيه بمفهوم الوجود لناحية إنقسام هذا الأخير إلى قسمين أحدهما وجود رابط والآخر وجود مستقل وبعبارة أخرى : بعدما تبين لنا أنه يوجد في الذهن مفاهيم تمثل عين الربط والتعلق بالغير وتتكفل بتشكيل العلاقة والإرتباط بين المفاهيم الإسمية. إضافة الى وجود مفاهيم مستقلة ونفسية على مستوى الذهن، بعدما تبين لنا ذلك تنتقل لتساءل فيما إذا كان هناك تحقق في الخارج لوجودات رابطة بين الوجودات المستقلة - إضافة إلى التحقق الخارجي للوجودات المستقلة والـ في نفسها - أي وجودات لا تمثل شيئاً بذاتها بل تمثل شيئاً من خلال ربطها بين شيئين موجودين.. وجودات قائمة على أساس الربط والتعلق المحض ولا هوية لها سوى أنها تابعة للغير ومتعلقة به.

العلامة رحمته يرد على ذلك السؤال بالإيجاب، فيرى أن للوجودات الرابطة عينية وتحقق في الخارج، إضافة الى تحقق الوجودات المستقلة. وقد أثبت ذلك من خلال ما يلي :

### الدليل على التحقق الخارجي للوجود الرابط

لقد تم تنظيم مقدمات هذا الدليل وفق الشكل التالي :

١ - قضية "الإنسان ضاحك" قضية خارجية صادقة.

٢ - صدق القضية المذكورة قائم على أساس أن مفاد تلك القضية مطابق للخارج. ومعنى مطابقة قضية ما مع الخارج هو وجود ثبوت وتحقق في الخارج لكافة أجزائها وأركانها.



٣ - في القضية<sup>(١)</sup> المذكورة أعلاه هنالك - إضافة إلى الموضوع والمحمول اللذين يعتبران من المفاهيم المستقلة - مفهوم ثالث متحقق، ووظيفته الربط بين الموضوع والمحمول وتأمين الإتحاد والاتصال بينهما. بحيث لو أخذنا بعين الاعتبار مفهوم الإنسان مجرداً عن مفهوم الضحك، أو مفهوم الضحك مجرداً عن مفهوم الإنسان، لما تسنى لنا ملاحظة ذلك المفهوم الثالث. كما لو أخذنا مفهوم الإنسان مع مفهومي الخشب والحجر، أو إذا أخذنا مفهوم الضحك مع مفهومي الحجر والخشب، سنلاحظ حينذاك خلو تلك المفاهيم من أي نسبة ورابطة متحققة فيما بينها.

٤ - المفهوم الرابط بين الموضوع والمحمول هو عين الربط والتعلق بالطرفين، وليس له أي نحو من الإستقلالية بمعزل عنهما. لأنه لو لم يكن كذلك، لكان مفهوماً مستقلاً ذاتاً ومنفصلاً عن الموضوع والمحمول. وبالتالي ينتج عن ذلك حاجة ضرورية إلى وجود مفهومين رابطين للربط بين تلك المفاهيم المستقلة الثلاثة، مما يعني صيرورة أجزاء القضية خمسة أطراف. وإذا افترضنا أيضاً أن ذين المفهومين الرابطين ليسا عين الربط والتعلق فإن ذلك يستلزم كونهما مفهوميين مستقلين ذاتاً إلى جانب تلك المفاهيم الثلاثة. مما يفضي إلى ضرورة وجود أربعة مفاهيم رابطة. بحيث ستصبح القضية حينذاك مشتملة على تسعة أجزاء، وهكذا إلى ما لا نهاية بشكل يؤدي إلى وقوع التسلسل، بمعنى أن القضية ستكون مشتملة على ما لا نهاية له من الأجزاء. في حين أن تلك القضية محصورة ومحدودة واقعاً وفعلاً، وذلك محال.

والنتيجة المستخلصة من خلال تلك المقدمات الأربع، تكمن في أن قضية "الإنسان ضاحك" حاكية عن تحقق وعينية ثلاثة أشياء، الأول: وجود الإنسان،

---

١- المراد هنا قضية ذهنية وليس قضية لفظية.

الثاني وجود الضحك والثالث : وجود الرابط بين الشئيين الأولين ، يعني هناك في الخارج وجود ثالث قائم بوجود الضاحك ووجود الإنسان ، وهو عين التعلق والرابط الحاصل بينهما.. وجود يستحيل خروجه عن طرفيه المحصور بينهما. كما إنه ليس عين أحدهما أو جزءه. بل هو متحقق فيهما ، ولهذا نسميه "وجوداً في غيره".

ملاحظتان :

١ - تجدر الإشارة هنا إلى أن العلامة رحمته الله قد استعرض هذا الدليل على نحو أكمل وأشمل ، وذلك في كتابة نهاية الحكمة. وما تم بيانه أعلاه إنما هو مجموع ما قاله في هذا المجال. إذ أن أساس الإستدلال هنا يكمن في المقدمة الثانية التي لم يأت على ذكرها صريحاً من خلال نص "بداية الحكمة"<sup>(١)</sup>. إلا أنه تطرق إليها في نهاية الحكمة عبر قوله: "وذلك أن هناك قضايا خارجية تنطبق بموضوعاتها ومحمولاتها على الخارج... أي أنه رحمته الله يقصد القول بأن صدق تلك القضايا منوط بتطابق مفادها مع الخارج بشكل كامل.

لهذا، إذا كان للقضية أمر ثالث - إضافة إلى الموضوع والمحمول - يمثل الحقيقة العينية للرابط بين الموضوع والمحمول ، فلا بد أيضاً من وجود ما يوازي ذلك المفهوم (الأمر الثالث) على مستوى الخارج ، بحيث يكون الأمر الخارجي عين

---

١ - مما لا شك فيه أن الإستدلال الذي استخدمه العلامة رحمته الله في نهاية المرحلة الرابعة - لإثبات وجود الممكن والواجب وأنها كفيات لنسب القضايا شبيه جداً بالإستدلال الذي إعتد به رحمته الله بهدف إثبات التحقق الخارجي للوجود والرابط بما هو نسبة متحققة بين طرفين ، ولقد ذكر هناك بشكل صريح بأن "صدق القضايا الخارجية منوط بتطابق مفادها مع الخارج". راجع الفصل التاسع من المرحلة الرابعة من هذا الكتاب.

الربط بين مصداق المحمول ومصداق الموضوع، وهو ما نسميه "بالوجود الرباط".

٢- بعدما بين سماحة العلامة رحمته الله أن لقضية "الإنسان ضاحك" أمر ثالث رباط بين محمولها وموضوعها. صرح مباشرة: "فله وجود" - أي له موجودة - ثم إنتقل بعد ذلك ليبين حقيقة ذلك الموجود. فأثبت أنه ليس لذلك الموجود أية إستقلالية عن طرفيه، بل إن وجوده قائم بهما... أي قام رحمته الله بإثبات وجود أمر ثالث علاوة على وجود الموضوع والمحمول، ثم إستنتج أن ذلك الأمر موجود ومتحقق في الخارج. ألى أن توصل فيما بعد إلى أن ذلك الموجود في الخارج ليس إلا عين الربط بين طرفي القضية. غير أن هذا الإستدلال كان مورد إنتقاد بعض العلماء المعاصرين، حيث اعتبر هؤلاء أن في الإستدلال المذكور قد تم الخلط بين المفاهيم والأحكام المنطقية من جهة، والمفاهيم والأحكام الفلسفية من جهة أخرى، كما تم تعميم أحكام القضية المتعلقة بالمفاهيم الذهنية على المصاديق الخارجية<sup>(١)</sup>.

---

١- يقول الأستاذ مصباح اليزدي - والذي يعتبر من المفكرين البارزين على مستوى الفلسفة الإسلامية في عصرنا الحاضر - في تعليقه على نهاية الحكمة تعقياً على ما استدل به العلامة إزاء الوجود الرباط:

"قد ابتدأ الأستاذ بإثبات الرابطة بين القضايا وكونها قائمة بالطرفين غير مستقلة عنها، وركز على القضايا الخارجية التي تنطبق بموضوعاتها ومحمولاتها على الخارج، وكأنه أراد بذلك إثبات الرابطة بين مصاديق الموضوعات والمحمولات في الخارج. حتى يصح تقسيم الوجود العيني الى الرباط والمستقل أيضاً، ذلك التقسيم الذي يناسب البحث الفلسفي، ويعتني به الفيلسوف القائل بأصالة الوجود. لكن يلاحظ عليه أن ثبوت الموضوعات والمحمولات في الخارج لا يكفي دليلاً على ثبوت الرابطة كنوع من الوجود العيني، والرابطة في القضايا إن دلت على شيء خارجي فإنما تدل على إتحاد مصداق الموضوع والمحمول. وهو أعم من ثبوت أمر رباط بينهما. فإن إتحاد الجوهر والعرض أو اتحاد المادة والصورة في الخارج، مثلاً، لا يستلزم

<<

## أحكام الوجود الرابط - الحكم الأول -

النص :

ويظهر مما تقدم، أولاً: "إن الوجودات الرابطة لا ماهية لها. لأن الماهية ما يقال في جواب ما هو، فلها لا محالة وجود محمولي ذو معنى مستقل بالمفهومية، والرابط ليس كذلك.

الشرح :

من خلال ما تبين الى الآن حول حقيقة الوجود الرابط، نستنتج أن الوجودات الرابطة ليس لها ماهيات. بدليل أن المفاهيم الماهوية عبارة عن مفاهيم تقع في جواب السؤال عن ذات وحقيقة الأشياء، وهكذا نوع من المفاهيم لا بد أن يكون مستقلاً وذا وجود محمولي ومستقل. لذلك لا يمكن القول بوجود ماهية للوجود الرابط والتابع. وبعبارة أخرى : النسب والروابط الخارجية - بما هي نسب وروابط - لا تؤخذ بلحاظ إستقلالي ومنفصل، حتى يصار الى السؤال عن حقيقتها وذاتها بواسطة "ماهو"، وبالتالي لا يمكن من خلالها إستخلاص مفاهيم مستقلة على أساس أنها ماهية لها.

في مقابل ذلك، لا شك أنه بالإمكان لحظ ثمة إستقلالية متعلقة بتلك الوجودات (الرابطة) - وهذا ما سيتبين لنا في الفصل المقبل - حيث يمكن أن ينتزع منها مفاهيم مستقلة تشكل لها ماهياتها. لذلك يستحسن القول : "ليس للوجود

---

>> وجود رابط بينهما، بل يكفي كون أحدهما من مراتب الآخر، والحاصل أنه لا يمكن بمثل هذا البيان إثبات الوجود الرابط في الأعيان وإثباته رهن لتبيين كيفية إرتباط المعلول بالعلة".

"تعليقة الشيخ الزدي على نهاية الحكمة ص ٥٨ ."

الرابط ماهية بما هو وجود ورابط" وذلك بإعتبار أن الوجود الرابط لا يؤخذ إلا على نحو تبعية لجهة كونه وجوداً رابطاً (فليدقق في ذلك).

الحكم الثاني:

النص :

وثانياً : أن تحقق الوجود الرابط بين شيئين ، يستلزم إتحاداً ما بينهما. لكونه واحداً غير خارج من وجودهما.

الشرح :

إن تحقق الوجود الرابط بين أمرين ، يستوجب نوعاً من الإتصال والإتحاد الوجودي فيما بينهما. وذلك بدليل أن الوجود الرابط عبارة عن حقيقة واحدة قائمة وموجودة في الطرفين في عين أنها وحدة حقيقية. بمعنى أنه شيء واحد في شيئين ، وحقيقة واحدة مستقرة في حقيقتين. وذلك لا يمكن إلا في حال وجود نوع من الإتحد والإتصال فيما بين كلتي الحقيقتين ، وإلا لما تسنى للوجود الرابط التحقق فيهما مع حفاظه على وحدته الشخصية.

ملاحظة : يستخدم العلامة رحمته الله في كتاب «نهاية الحكمة» مصطلح "إيجاب" بدلاً من مصطلح "استلزام" ، والأول أخص من الثاني ، حيث يقول : "إن تحقق الرابط بين طرفين يوجب نحواً من الإتحد بينهما" وهذا التعبير إشارة الى أن ما به الإتحد بين طرفي الوجود الرابط هو عين الوجود الرابط. بشكل لو لم يكن الوجود الرابط موجوداً لما أمكن حصول أي إتحد وإشتراك بين الطرفين... وبما أن كلامه رحمته الله في النهاية مفسر لكلامه في البداية ، لهذا إستعملنا كلمة "إيجاب" في سياق شرح كلامه.

## الحكم الثالث

النص :

والثالث الرابط إنما يتحقق في مقابل الهليات المركبة. التي تتضمن ثبوت شيء لشيء. وأما الهليات البسيطة التي لا تتضمن إلا ثبوت الشيء. وهو ثبوت موضوعها، فلا رابط في موضوعها، إذ لا معنى لإرتباط الشيء بنفسه ونسبته إليها.

الشرح :

لقد أشرنا سابقاً الى عدم إمكان تحقق الوجود الرابط بين أمرين لا يجمع بينهما أي اتحاد وإشتراك. والآن نضيف الى ذلك كلاماً آخر ونقول : لا مجال لتحقيق النسبة والرابطة في حال لم يكن هناك أي وجه من الإثنية والمغايرة. كما لا يمكن تحقيق النسبة والرابطة (بين أمرين) إلا في حال توفر المغايرة والاتحاد معاً. ولهذا قيل : لا يتحقق الوجود الرابط إلا في ما هو "مطابقاً" وموازي للقضايا المركبة ولا سبيل لتحقيقه في ما هو مطابق للقضايا البسيطة. توضيح المسألة : القضايا المركبة هي القضايا التي لا يكون محمولها مصطلح وجود أو ما يرادفه (موجود). وهذا النوع من القضايا يدل على ثبوت صفة ما لموصوف معين. مثل قضية : حسن شجاع، وبما أن الصفة أمر مغاير للموصوف ولكل منهما شيء خاص بإزائه إضافة إلى تحصل نوع من الاتحاد والإشتراك بينهما، لذلك لا مانع من تحقق الوجود الرابط بينهما، وذلك نظراً لتوفر الشرطين المذكورين فيهما.

أما القضايا البسيطة، فهي التي يختص محمولها بمصطلح "وجود" أو ما يرادفه، حيث يحكي هذا النوع من القضايا عن أصل ثبوت الموضوع وتحقيقه، مثل الإنسان موجود. إذ لا يوجد في مثل هذه القضايا أكثر من شيء واحد يمثل مصداق المحمول

والموضوع (أي ما بإزائهما في الخارج)، أي لا يوجد في الخارج إنسان منفصل عن وجوده وعارض عليه، بل هناك واقعية واحدة، يقوم الذهن بتحليلها إلى مفهومين حيث يصار الى حمل أحدهما على الآخر، وبمعنى آخر: ليس هناك أية مغايرة أو اثنيية خارجية بين الشيء ووجوده، ولذا لا مجال لحصول أية نسبة ورابطة في مطابق وما بإزاء هذا النوع من القضايا، إذ لا معنى من كون الشيء مرتبطاً بنفسه ومنسوباً الى وجوده.

ملاحظة: ما تم توضيحه حول القضايا البسيطة إنما يختص بمحكي ومطابق تلك القضايا (أي ما هو في الخارج). وليس المقصود القضايا المتشكلة في الذهن، وذلك لأن مفهوم الموضوع مغاير لمفهوم المحمول، ولأن هناك إرتباط قائم بينهما. ولذا لا مانع من حصول النسبة والرابطة بينهما. ولقد وضحنا ذلك سابقاً من خلال الفصل الثالث من المرحلة الأولى وقلنا ان الوجود يغاير الماهية ذهنياً على الرغم من كونهما شيئاً واحداً في الخارج.





## الفصل الثاني

### كيفية إختلاف الرابط والمستقل)

النص :

إختلفوا في أن الإختلاف بين الوجود الرابط والمستقل هل هو إختلاف نوعي. بمعنى ان الوجود الرابط ذو معنى تعلقي لا يمكن تعقله على الإستقلال ، ويستحيل أن يسلم عنه ذلك الشأن فيعود معنى إسمياً بتوجيه الالتفات إليه بعد ما كان معنى حرفياً أولاً إختلاف نوعياً بينهما

والحق هو الثاني ، لما سيأتي في مرحلة العلة والمعلول<sup>(١)</sup> أن وجودات المعاليل رابطة بالنسبة الى عللها ومن المعلوم أن منها ما وجوده جوهرى ، ومنها ما وجوده عرضي ، وهي جميعاً وجودات محمولية مستقلة تختلف حالها بالقياس الى عللها وأخذها في نفسها ، فهي بالنظر الى عللها وجودات رابطة. وبالنظر الى انفسها وجودات مستقلة فإذن المطلوب ثابت.

ويظهر مما تقدم ، أن المفهوم تابع في إستقلاله بالمفهومية وعدمه لوجوده الذي ينتزع منه ، وليس له من نفسه إلا الإبهام.

---

١- الفصل الثالث من المرحلة السابعة.

لقد تبين في الفصل السابق، أن بعض الوجودات هي عين الربط والتعلق بالغير، تلك الوجودات التي إذا أخذت بما هي رابطة ونسبة بين طرفين، فإنها عندئذ مفهوم حرفي "وفي غيره" وغير قابلة للتصور بمعزل عن تعقل الطرفين المتعلقة بهما. وهي في مقابل الوجودات المستقلة التي يمثل كل واحد منها ذاتاً مستقلة وحقيقة قائمة بنفسها بشكل يمكن معه تعقل أحدها بشكل مستقل ومنفصل عن الوجودات الأخرى.

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو : هل أن الإختلاف القائم بين قسمي الوجود، أي الوجود الرابط والوجود المستقل، هو إختلاف نوعي أم لا ؟ ولا يخفى أن المراد بالإختلاف النوعي هو كون الوجود الرابط متعقل دائماً على أساس أنه نسبة وإضافة، بشكل لا يمكن تعقله البتة على أنه صورة مستقلة وغير تابعة. وبعبارة أخرى : كما أن الوجود الرابط في الخارج متعلق بالغير وفان فيه، ولا يمثل في نفسه أية شبيئية ومعنى ما لم يكن تابعاً لطرفيه، فهو ينعكس في الذهن أيضاً وفق تلك الصورة على الدوام، بمعنى أنه لا يمكن تعقله إلا كمعنى حرفي ونسبي و"في غيره" على نحو يخلو من أية إستقلالية وإفصالية... هذا إذا تبين لنا أن الإختلاف نوعي بين ذينك القسمين من الوجود.

أما إذا لم يكن الإختلاف بين الوجود الرابط والوجود المستقل إختلافاً نوعياً، فذلك يعني أنه بإمكاننا أن نلاحظ الوجود القائم في الخارج على أساس أنه عين الربط والتعلق بالغير، كأمر مستقل و"في نفسه" لينطبق في الذهن على شكل معنى إسمي وقابل للتصور مستقلاً ومنفصلاً عن غيره من المفاهيم.

وفي إطار الرد على السؤال المذكور، لا يرى العلامة أن الإختلاف بين الوجود

الرباط والوجود المستقل إختلاف نوعي، ولذا لا مانع من تعقل وإنتراع المفهوم الرباط على أساس أنه مفهوم نفسي ومستقل.

الدليل على عدم نوعية الإختلاف بين الوجود الرباط والوجود المستقل

يتشكل هذا الدليل المعتمد لإثبات المدعى، من ثلاث مقدمات وهي كالتالي:

المقدمة الأولى : وجود المعلول بالنسبة الى علته وجود رباط.

وسأتي شرح هذا المطلب مفصلاً في الفصل الثالث من المرحلة السابعة، ونكتفي هنا في الإشارة الى أن المعلول - بحسب ما تم إثباته من خلال الحكمة المتعالية، وبحسب ما تم تبنيه من قبل أتباع هذا المعتقد الفلسفي حول العلاقة بين العلة والمعلول - هو عين الفقر والإضافة إلى العلة والفناء فيها، بمعنى أن هوية المعلول هي عين الإيجاد، وعين الإحتياج والتبعية الى العلة، لهذا، فإن كل معلول عبارة عن رباط بالنسبة لعلته.

المقدمة الثانية : كل الوجودات الخارجية، معلولات الذات الإلهية المقدسة (سوف يتم إثبات هذا المطلب في المرحلة الثانية عشرة ضمن باب الإلهيات بالمعنى الأخص).

المقدمة الثالثة : نستطيع أن نتزاع من الوجودات الخارجية، مفاهيم ماهوية، جوهرية وعرضية، حيث تعتبر تلك المفاهيم الماهوية إسمية ومستقلة، وجميعها قابلة للإنتزاع من كل شيء ما عدا الله سبحانه وتعالى، وذلك لأن ذاته المقدسة غير محدودة ولا مجال لأنتزاع ماهية منها. مما يعني أن المفاهيم الماهوية متعلقة بالوجودات المعلولية.

النتيجة : من خلال ما تقدم، نستطيع القول بإمكانية انتزاع الوجود الرباط على

أساس أنه مستقل، ونستطيع أن نتنزع منه مفهوماً إسمياً "وفي نفسه". كما أن كافة المفاهيم الماهوية الموجودة في ذهننا هي في الواقع نتيجة وحصيلا للحاظ الإستقلالي للوجودات الخارجية الرابطة.

إستقلال وعدم إستقلال المفهوم تابع لوجوده

يتضح لنا بما مر معنا من بيان، بأن إستقلال وعدم إستقلال المفهوم تابع إلى نحو الوجود الذي ينتزع منه المفهوم. ومع قطع النظر عن النحو الوجودي الذي ينتزع منه المفهوم، فإن المفهوم في نفسه إنما ينتزع ليس مستقلاً ولا رابطاً.

للعامة ﷺ كلام آخر وارد في كتابه "نهاية الحكمة" كتتمه لهذا المطلب ومفاده: "إذا أخذنا حدود الجواهر والأعراض بالنظر إلى أنفسها، وبمعزل عن شكل وجودها، فهي ليست مستقلة ولا رابطة. ومن هذه الجهة تكون مبهمة. أما إذا أخذناها بلحاظ وجودها الخارجي، فإن المسألة تنحصر في حالتين :

الحالة الأولى : أن نلحظ وجودها (أي حدود الجواهر والأعراض) قياساً إلى أنفسها وليس قياساً إلى عللها، حيث نجد في هذه الحالة أن البعض منها إنسان، والبعض ماعز، والبعض الآخر أبيض... الخ. مما يعني أن لكل واحدة من تلك الماهيات العرضية والجوهرية المختلفة مفاهيم مستقلة وذلك يتبع ما نلحظه وندركه من إستقلالية وجودها الخارجي.

الحالة الثانية : أن نلحظ وجودها بالقياس إلى عللها، حيث نجد في هذه الحالة أن هناك جملة من الروابط الوجودية التي لا يمكن أن تنتزع منها مفهوماً مستقلاً. ولذا يتعذر حينئذ إعتبارها مختصة بماهيات<sup>(١)</sup>.

---

١ - حرفية كلام العلامة كالتالي: "فحدود الجواهر والأعراض ماهيات جوهرية وعرضية

## شرح كلام العلامة من قبل الإستاذ مصباح اليزدي

"عندما نقول أن المفهوم المستقل والرابط المأخوذ من الوجود المستقل والرابط، قابل للتبدل والتغير، فذلك يعني إمكانية تحول وتبدل المفهوم الرابط ليصبح مفهوماً مستقلاً. والنتيجة هي أننا إذا أخذنا بعين الإعتبار نفس المفهوم مع صرف النظر عن خصوصية الإستقلال، أو خصوصية الربط، فإن ذلك المفهوم لا يكون رابطاً ولا مستقلاً، وتشخيص المسألة متعلق بالمصداق المنتزع منه المفهوم. فإذا نظرنا الى المصداق على أنه مستقل فلا ريب حينئذ في كون المفهوم مستقلاً أيضاً. أما إذا نظرنا الى ذلك المصداق على أنه رابط - وهو عين الربط أيضاً - فإن المفهوم المنتزع منه في تلك الحالة مفهوم رابط. ومع صرف النظر عن هذين الموردين فإن المفهوم في نفسه ليس رابطاً ولا مستقلاً."

"ويمكن تقرير هذا المطلب وفق الشكل التالي: عندما نقسم الوجود إلى المستقل والرابط يجب لحاظ نسبة المقسم الى الأقسام "لا بشرط". فالإنسان مثلاً، لديه وجود، ويمكن أن نتزّع من هذا الوجود مفهوماً ما. بحيث أن ذلك المفهوم قد يكون مأخوذاً من خلال نظر العقل الى الموجود على نحو إستقلالي، وبمجرد أن نظر العقل تحصل على أساس إستقلالي فإن المفهوم المأخوذ من خلال ذلك مفهوم مستقل والذي هو عبارة عن ماهية الإنسان، وفيما لو لم يكن مؤدى نظر العقل إستقلالياً، فالمفهوم - وحده - المأخوذ من ذلك الموجود هو مفهوم رابط."

"إذن إستقلالية أو رابطية الوجود الذي يحتمل على الوجهتين (أي الرابط والمستقل) تخضع أساساً إلى كيفية النظر الى مصداقه الخارجي. فإذا أخذ ذلك

---

>> بقياس بعضها الى بعض وبالنظر إلى أنفسها، وروابط وجودية بقياسها إلى المبدأ الأول تبارك وتعالى. وهي في أنفسها مع قطع النظر عن وجودها لا مستقلة ولا رابطة" (ص ٣٠ و ٣١).

المصداق بشكل مستقل فلا بد عندها من كون المفهوم المنتزع منه مفهوماً مستقلاً  
أيضاً. أما إذا أخذ المصداق بما هو معنى حرفي وربطى، فإن المفهوم المنتزع منه في  
مثل هذه الحالة مفهوم رابط، أما المفهوم نفسه، ومع قطع النظر عن اللحاظين  
المذكورين فهو ليس بالمستقل ولا بالرابط<sup>(١)</sup>.

---

١- دروس في شرح نهاية الحكمة، للأستاذ مصباح اليزدى. الجلسة الثانية عشر.

## الفصل الثالث

من الوجود في نفسه ما هو لغيره ومنه ما هو لنفسه

النص :

والمراد بكون وجود الشيء لغيره ان يكون الوجود الذي له في نفسه - وهو الذي يطرد عن ماهيته العدم - هو بعينه يطرد عدماً عن شيء آخر. لا عدم ذاته وماهيته. وإلا كان لوجود واحد ماهيتان وهو كثرة الواحد بل عدماً زائداً على ذاته وماهيته له نوع مقارنة له كالعلم الذي يطرد بوجوده العدم عن ماهيته الكيفية. ويطرد به بعينه عن موضوعه الجهل الذي هو نوع من العدم يقارنه ، كالتقديره فإنها كما تطرد عن ماهية نفسها العدم تطرد بعينها عن موضوعها العجز.

والدليل على تحقق هذا القسم وجودات الأعراض. فإن كلاً منها كما يطرد عن ماهية نفسه العدم ، يطرد بعينه عن موضوعه نوعاً من العدم وكذلك الصور النوعية الجوهرية فإن لها نوع حصول لموادها تكملها وتطرد عنها نقصاً جوهرياً. وهذا النوع من الطرد هو المراد بكون الوجود لغيره وكونه ناعثاً ويقابله ما كان طارداً لعدم نفسه فحسب ، كالأشياء التامة الجوهرية كالإنسان والفرس ويسمى هذا النوع من الموجود وجوداً لنفسه فإذاً المطلوب ثابت وذلك ما أردناه.

وربما يقسم الوجود لذاته الى الوجود بذاته والوجود بغيره وهو بالحقيقة

راجع الى العلية والمعلولية وسيأتى البحث عنهما<sup>(١)</sup>.

الشرح :

تبين لنا من خلال ما تقدم أن الوجود على قسمين : الوجود في نفسه ويقال له الوجود المستقل، والوجود في غيره ويعبر عنه بالوجود الرابط. وتبين أيضاً أن الوجود "في غيره" قابل لأن يلحظ بشكل مستقل فيكون عند ذلك وجوداً "في نفسه". والآن نستأنف البحث فنقول : الوجود في نفسه - وذلك بمعزل عما إذا كان حقيقة "في نفسه" كالواجب تعالى. أو إذا كان مستقلاً يتبع ما يلحظه العقل. كالماهيات الخارجية - أيضاً على قسمين : وجود لنفسه ووجود لغيره. فالوجود "لغيره" هو الوجود الذي يمكن أن ينتزع منه صفة ما، على أن تنسب تلك الصفة إلى الغير. مثال ذلك : الشجاعة، التي إذا تحققت للنفس نستطيع أن نتزع منها - من الشجاعة - صفة شجاع ونقوم بنسبتها إلى النفس التي لديها وجود آخر وماهية أخرى. ولهذا نلاحظ أن الوجود "لغيره" يطلق عليه أحياناً "الوجود الناعت". أي الوجود المؤدي إلى إتصاف الغير به.

أما الوجود "لنفسه" فهو يفقد لتلك الخصوصية، أي لا يمكن إنتزاع صفة ما منه ونسبتها الى الغير وذلك لأن وجوده لنفسه وليس للآخر. مثال ذلك وجود الإنسان بما هو نوع نام وجوهري، إذ أن هذا الوجود هو وجود الإنسان ولا شيء سواه. وهو وجود "لنفسه" وليس "للغير"، ولذا لا يصح لأي وجود آخر أن يتصف به.

---

١- في المرحلة السابعة إن شاء الله.



توضيح إضافي حول "الوجود لغيره" وإخلافه عن "الوجود في غيره"

الوجود "لغيره" وجود ذو جهتين. فمن جهة هو يطرده عدم عن ذاته وماهيته. إضافة إلى أنه يتحقق ويظهر من خلال ماهيته. ومن جهة أخرى هو يرفع النقص عن شيء آخر كما إنه يؤمن وصفاً خاصاً لهذا الآخر.

التوضيح : الوجود "لغيره" عبارة عن قسم من الوجود "في نفسه". ولذلك هو يختص بماهية. أي إنه وجود يبعث على موجودية الماهية وتحققها، وذلك على عكس الوجود "في غيره" (=الرابط) الذي لا يؤدي إلى موجودية وتحقق أية ماهية... وبعبارة أخرى : الوجود "لغيره" هو "وجود الشيء" وذلك لأنه "في نفسه"، لكن الوجود "في غيره" ليس "وجود الشيء"، ومن هذه الجهة نرى أن الوجود "لغيره" له ذات قابلة للتصور على نحو مستقل.

أما من جهة أخرى، فإن الوجود "لغيره" عبارة عن وجود يحتاج إلى محل. إذ لا يمكن تحققه في الخارج من دونه، وبمعنى آخر: هو وجود يتحقق "للغير"، ولهذا السبب يعطي وصفاً خاصاً لذلك المحل كما يبعث على رفع ثمة نقص عنه.

ونأخذ مثلاً على ذلك وجود العلم، فلناحية أنه وجود في نفسه، نجد أن له ذاتاً وماهية مستقلة، تدرج تحت مقولة الكيف، وبلحاظ هذه الجهة نفسها هو شيء كسائر الأشياء. وبحسب تعبير العلامة هو وجود يطرده عدم عن ماهية العلم. وأما لناحية أنه شكل وجودي قائم بالنفس ومتحقق لها وليس لذاته فهو - عندئذٍ - كمال للنفس ومن شأنه أن يبذل الجهل الذي يعتبر نقصاً في النفس إلى علم ومعرفة. وهنا تجدر الإشارة إلى أن كافة الوجودات العرضية تدرج في هذا القبيل، لأن العرض ماهية وجودها متحقق لأجل الموضوع.

وفي الجواهر أيضاً، هنالك صور نوعية تدرج ضمن ذاك القبيل، وذلك لأن

وجودها متحقق للمادة. فالصورة الحيوانية مثلاً إنما تتحقق للمادة الميتة والمفتقدة للروح على نحو يؤدي إلى إتصافها بالحياة، ووجود تلك الصورة النوعية (الحيوانية)، عدا عن أنه وجود ماهية خاصة، فهو أيضاً وجود للمادة التي تعتبر بمثابة محل له. ومن هذه الجهة هو كمال لتلك المادة، إذ من شأنه أن يرفع عنها نقصاً جوهرياً معيناً. وفي الوقت نفسه هناك وجود مستقل للمادة غير وجود تلك الصورة النوعية، تماماً كما أن للنفس وجوداً مجرداً عن وجود العلم ووجود القدرة.

وبحسب تعبير العلامة نستطيع أن نقول: الوجود "لغيره" لا يطرد العدم عن ذات وماهية موضوعه ومحله، بل إنه يطرد عدماً زئداً على ذاته وماهيته "وله نوع من الإقتران معه". ولو لم يكن الأمر كذلك لكان لوجود واحد ماهيتان، كأن يكون لوجود العلم مثلاً وجود العلم بما هو كيف ووجود النفس أيضاً بما هي جوهر، مما يستلزم كون الشيء الواحد بما هو شيء واحد أشياءً متعددة.

تقسيم "الوجود لنفسه" الى "وجود بنفسه" و"وجود بغيره"

ينقسم الوجود الذي هو "في نفسه" و"لنفسه" الى قسمين: الأول وجود مستقل من كل جهة وخال من أية تبعية للغير. وليست المسألة أن تصوره فقط غير تابع لتصوير طرفيه - بخلاف الوجود "في غيره" - وليس أن وجوده فقط لا يحتاج إلى محل وموضوع - بخلاف الوجود لغيره - بل إن وجوده أساساً مستغن عن العلة وغير محتاج إليها... وذلك لأنه موجود "بنفسه"، وهذا النوع من الوجود يختص بواجب الوجود بالذات ويسمى أيضاً "وجوداً بذاته".

أما القسم الثاني، فهو الذي يحتاج الى علة في تحققه، أي أن إيجاده متوقف على موجود آخر، ويسمى هذا النوع من الوجود "وجودات إمكانية" و"وجوداً بالغير".

حصيلة ما تقدم من مطالب تنحصر في أن للوجود أربعة أقسام:

- ١ - وجود في غيره، ويقال له أيضاً الوجود الرابط والوجود الربطي.
- ٢ - وجود في نفسه لغيره، ويقال له أيضاً الوجود الناعتي والرابطي، ويشتمل على وجودات الأعراض والصور الجوهرية المنطبعة في المادة.
- ٣ - وجود في نفسه لنفسه بغيره، ويعبر عنه بالوجود الإمكانى، وتدرج فيه كافة الأنواع الجوهرية بإستثناء الجواهر المنطبعة في المادة.
- ٤ - وجود في نفسه لنفسه بنفسه، وهو وجود البارى تبارك وتعالى.

والجدير ذكره هنا هو أن القسم الأول - فقط - شكل مورداً لإختلاف الحكماء المسلمين حيث أنكره الكثير منهم.

#### توضيحات حول بعض المصطلحات المتعلقة بهذه المرحلة

هنالك تعبيرات مختلفة تستخدم بخصوص الأقسام الأربعة المتفرعة عن الوجود، حيث أن للبعض منها إطلاقات مختلفة. وتستعمل بنحو إشتراك لفظي أو بنحو تشكيكى، لذا لا بد من تقديم بعض الإيضاحات حولها.

أ - الوجود المستقل : لهذا المصطلح إطلاقات مختلفة على نحو تشكيكى، إذ يطلق أحياناً على خصوص "الوجود بنفسه" (القسم الرابع). وأحياناً أخرى يطلق بمعنى "الوجود لنفسه" سواء كان بنفسه أم لم يكن. كما يقصد منه في بعض الموارد "الوجود في نفسه" في مقابل "الوجود في غيره" حيث يشتمل في هذه الحالة على الأقسام الثلاثة الأخيرة (بحسب ما يستوحى من كلام العلامة).

ب - الوجود النفسى : هذا المصطلح يستعمل تارة في مقابل الوجود في غيره،

ويراد به مجموع الأقسام الثلاثة الأخيرة. وتارة أخرى يستخدم بمعنى الوجود نفسه في مقابل الوجود لغيره. وهو أكثر شيوعاً من خلال التعبير الثاني.

ج - الوجود المحمولي : أحياناً يطلق هذا التعبير على القسم الثاني، أي الوجود الرابط وأحياناً أخرى يستعمل في مقابل القسم الأول، ويقصد به كافة الأقسام الثلاثة الأخيرة (بحسب ما أشار إليه العلامة).

د - الوجود في غيره : ويختص هذا المصطلح بالوجود الرابط، لكنه يستخدم أحياناً بمعنى الوجود الرابطي أيضاً. كأن يقال مثلاً : وجود الأعراض في غيره. وطبعاً هذا التعبير من باب المسامحة.

هـ - الوجود الرابطي : لهذا المصطلح معنيان، إذ قد يراد به أحياناً المعنى الحرفي للوجود الذي يقع محمولاً للقضية، وقد يراد به أحياناً أخرى الوجود للغير. ولا شك أنه أكثر شيوعاً من خلال المعنى الثاني<sup>(١)</sup>. وخاصة بعد عصر الملا صدرا.

---

١ - يقترح الملا صدرا في الأسفار تبعاً لما اقترحه أستاذه الميرداماد في كتابه "الأفق المبين" استعمال مصطلح "الوجود الرابطي" بالمعنى الثاني فقط. وأن يعبر عن المعنى الحرفي للوجود من خلال "الوجود الرابط". وذلك بهدف التمييز بين المعنيين والحوؤل دون حصول إشتباهاً.

# المرحلة الرابعة

في المواد الثلاث : الوجوب و الإمكان  
والإمتناع

والبحث عنها في الحقيقة بحث عن إنقسام الوجود  
إلى الواجب والممكن والبحث عن الممتنع تبعي وفيها فصول



## تبعية البحث عن الإمتناع

يبحث في هذا الفصل عن إنقسام الوجود الى المواد الثلاث، أي الوجود الإمكان والإمتناع. ومما لا ريب فيه أن البحث عن الوجود والإمكان مقصود بالذات، أما البحث عن الإمتناع، فطفيلي وتبعي. إذ كما تم التوضيح من خلال ما مر معنا في بداية هذا الكتاب<sup>(١)</sup>، فإن الفلسفة الأولى تتناول أحكام الموجود المطلق، ومن جملة تلك الأحكام أن الموجود إما واجب وإما ممكن، كما أنه إما أن يكون في نفسه وإما أن يكون في غيره. إضافة إلى أنه إما ذهني وإما خارجي و... وبما أن الممتنع لا يندرج ضمن أقسام الموجود ولا يحتسب من عوارضه الذاتية، بل يندرج ضمن أحكام العدم، لذلك، لا يمكن إحتسابه من زمرة مسائل الفلسفة الأولى. وبشكل عام يمكن القول أن الحديث عن العدم وأحكامه في سياق الفلسفة الأولى إنما هو بحث تبعي وملحق.

## المادة وإصطلاحاتها المختلفة

"المواد جمع" المادة" ومأخوذة من جذر "مدد". وتستعمل في اللغة وفق معنيين مختلفين: الأول بمعنى المادة والمُيد (المعين) والثاني بمعنى الإمتداد والممتد. أما بحسب الإصطلاح العلمي، فهناك عدة معان تستعمل من خلالها:

١ - في المنطق، يقال "مادة القياس" للقضايا المتشكل منها قياس مع صرف النظر عن شكل القياس وهيئته: فمثلاً يقال: "المواد" المختلفة المستخدمة في

---

١- راجع الفصل الأول من المرحلة الأولى.

القياس عبارة عن: يقينيات، مضمونات، مشهورات و... يقال أيضاً: ينقسم القياس بلحاظ "مادته" إلى خمسة أقسام: البرهان، الجدل، المغالطة، الخطابة والشعر.

٢ - في الفيزياء تطلق "المادة" على الموجود الذي له قابلية للإصطكاك. مثل: الجرم، الجذب والدفع، وتستعمل في مقابل القوة والطاقة.

٣ - أما في الفلسفة فتطلق المادة على الموجود الذي يختص بقابلية ظهور موجود آخر من خلاله. مثال: التراب مادة النبات. وذلك لأن النبات ينوجد بواسطة التراب. وسوف يأتي الحديث عن المادة بهذا المعنى على نحو مفصل، إن شاء الله.

٤ - في المنطق أيضاً، تطلق المادة على الكيفية الواقعية للنسبة بين موضوع القضية ومحمولها، أي الوجوب، الإمكان والإمتناع. حيث تسمى هذه الأمور الثلاثة "المواد الثلاث".

وتوضيح الأمر هو أن المنطقيين يقولون: كلما تشكلت قضية ما، وكان هناك نسبة ورابطة بين المحمول والموضوع، فإن نسبة ذلك المحمول إلى موضوعه، لا تتعدى في الواقع وفي نفس الامر ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يكون ثبوت المحمول لذات الموضوع ضرورياً وحتماً مثال ذلك قضية: الأربعة زوج. حيث نجد أن الزوجية ضرورة وحتمية للعدد أربعة ومن المحال سلبها عنه. بمعنى أنه يتوجب ذاتاً كون العدد أربعة زوجاً. وفي مثل هذه الموارد تكون النسبة بين الموضوع والمحمول نسبة ضرورة ووجوب.

الحالة الثانية: أن يكون ثبوت المحمول للموضوع محالاً. مثال ذلك قضية: "الأربعة فرد". إذ أننا نجد أن ثبوت الفردية محال للعدد أربعة، بمعنى أنه يتوجب ذاتاً أن لا يكون العدد أربعة فرداً. وفي مثل هذه الحالات، هناك ضرورة لسلب المحمول عن الموضوع، حيث تكون النسبة بينهما نسبة إمتناع.



الحالة الثالثة : أن لا يكون ثبوت المحمول للموضوع ضرورياً ولا ممتنعاً. مثال ذلك قضية : "فلان فقيه". إذ نلاحظ أن الفقاهة ليست ضرورية لفلان كما أنها ليست ممتنعة عليه. أي أن فلاناً بحسب ذاته من الممكن أن يكون فقيهاً ومن الممكن أن لا يكون كذلك. وفي هذه الموارد تعتبر النسبة القائمة بين الموضوع والمحمول نسبة إمكان.

وبناء عليه ، فإن ثبوت محمول لأي موضوع ، لا يخرج في الواقع ونفس الأمر عن ثلاث حالات. فإما أن يكون واجباً ، وإما ممتنعاً ، وإما ممكناً ، حيث تسمى الأمور الثلاثة الكيفية الواقعية للنسبة القائمة بين موضوع القضية ومحمولها. وتسمى منطقياً "المواد الثلاث".

وأما ما نحن بصدد بحثه في هذه المرحلة ، فيتعلق بهذا الاصطلاح الأخير.

### المواد الثلاث في المنطق والفلسفة

لقد علمنا أن بحث المواد الثلاث متداول في المنطق ، كما هو متداول في الفلسفة ، ونحن نعلم أيضاً ، أنه لا يمكن لمسألة ما أن تطرح بعينها في المنطق والفلسفة معاً. لأن الفلسفة تختص في البحث عن الموجود المطلق وأحكامه وعوارضه الذاتية في حين أن المنطق يختص بمسألتي المعرف والحجة وما يتعلق بهما.. لذلك نسأل كيف يمكن لهذا البحث أن يدرج في كل من العلمين.

والجواب على ذلك هو : لا بد من التمييز بين حيثيتين وجهتين مختلفتين على مستوى ذلك البحث ، إذ في المنطق يتم البحث عن المواد الثلاث بعنوان أنها حكم من أحكام القضية ، أما في الفلسفة فيبحث عنها على أنها من الأحكام والأقسام الأولية للوجود.

ففي الفلسفة يقال ، الوجود على قسمين : واجب وممكن - بناءً على أن

المتنع تبعي وطفيلي على الفلسفة - أما في المنطق فيقال : في الواقع ونفس الأمر ، النسبة بين الموضوع والمحمول في كل قضية إما أن تكون واجبة ، أو ممكنة ، أو ممتنعة .

وبعبارة أخرى : المقصود بالوجوب ، الإمكان والإمتناع في الفلسفة ، هو خصوص وجوب الوجود ، وإمكان الوجود ، وإمتناع الوجود<sup>(١)</sup> . بخلاف المنطق الذي يبحث حول معنى عام متعلق بكل من الموضوع والمحمول . ففي الفلسفة يقال مثلاً : كل مفهوم إما واجب وإما ممكن وإما ممتنع ، أي إما أن يكون الوجود ضرورياً له ، أو العدم ضرورياً له ، أو لا شيء من الوجود والعدم ضرورياً له . في حين أنه يقال في المنطق مثلاً : نسبة مفهوم لمفهوم آخر ، إما الوجوب وإما الإمكان وإما الإمتناع .

---

١ - بيان آخر : في الفلسفة يبحث عن الوجوب والإمكان والإمتناع بما هي مادة للهلية البسيطة ، ولا علاقة للفلسفة بالهليات المركبة . بخلاف المنطق الذي يبحث عن النسبة القائمة بين الموضوع والمحمول بشكل كلي وعام .

## الفصل الأول

### في تعريف المواد الثلاث وإنحصارها فيها

النص :

كل مفهوم إذا قيس إلى الوجود، فإما أن يجب له، فهو الواجب أو يمتنع، وهو الممتنع أو لا يجب له ولا يمتنع، وهو الممكن فإنه إما أن يكون الوجود له ضرورياً، وهو الأول أو يكون العدم له ضرورياً، وهو الثاني وإما أن لا يكون شيء منهما له ضرورياً، وهو الثالث وإما احتمال كون الوجود والعدم كليهما ضروريين، فمرتفع بأدنى إلتفات.

الشرح :

في سبيل شرح هذا القسم لا بد ابتداءً من توضيح بعض المطالب :

لماذا المفهوم مقسم المواد الثلاث وليس الماهية ؟

١ - المفهوم كلمة عامة شاملة لكافة المعاني الموجودة في الذهن، وبهذا اللحاظ هو أعم من الماهية، بإعتبار أن الماهية تشتمل على المعقولات الأولية فقط. في حين أن المفهوم يشتمل - إضافة إلى المعقولات الأولية - على المعقولات الثانية الفلسفية وأيضاً المعقولات الثانية المنطقية، وغير ذلك.

وقديماً، كان الحكماء يعتبرون الماهية مقسماً للمواد الثلاث، وكانوا يقولون :  
الماهية إما أن تقتضي الوجود وإما أن تقتضي العدم، أو لا تقتضي أيّاً منهما. لكن بما  
أن هذا البيان قد وُوجه بالعديد من الإشكالات فقد تم إستبدال الماهية بالمفهوم<sup>(١)</sup>.  
ولذا نرى أن العلامة رحمته قد عبر عن ذلك بقوله "كل مفهوم إذا قيس...".

مقسم المواد الثلاث ليس المفهوم بما هو مفهوم

٢- عندما يقول العلامة : "كل مفهوم إذا قيس إلى الوجود..." فإنما يقصد بذلك  
المفهوم لجهة كونه حاكياً عن مصداقه الواقعي أو المفروض له، وليس بما هو مفهوم  
من المفاهيم، وذلك بإعتبار أن الوجود ليس واجباً أو ممتنعاً لأي مفهوم بما هو  
مفهوم، بمعنى أن كافة المفاهيم ممكنة، ولا سبيل لتقسيمها إلى القسمين الآخرين.  
وبناءً عليه نجد أن المقصود من عبارة العلامة الواردة في بداية النص هو التالي : "كل  
مفهوم بلحاظ مصداقه، إذا قيس إلى الوجود، فإما أن يجب لمصداقه، أو يمتنع، أو  
لا يجب ولا يمتنع...".

بيان إنحصار المواد في الوجود، الإمكان والإمتناع

ومفاد كلام العلامة من أن كل "مفهوم إما واجب أو ممتنع أو ممكن" هو في  
الحقيقة قضية منفصلة ومبينة لإنحصار المواد بتلك الامور الثلاث<sup>(٢)</sup>. حيث تعتبر  
تلك القضية المنفصلة نتيجة لتقسيمين ثنائيين دائرين بين النفي والإثبات ومبينين  
لإنحصار المواد في الأمور الثلاثة المذكورة وهما كالتالي :

---

١- راجع "أسس الفلسفة والمذهب الواقعي" ج ٣- ص ٧٤ و ٧٥.

٢- هو حصر عقلي، والحصر العقلي يجب أن يبتني على تقسيم ثنائي يدو بين النفي  
والإثبات.

ألف - كل مفهوم إما أن يكون الوجود ضرورياً له وإما ليس ضرورياً.

ب - المفهوم الذي ليس الوجود ضرورياً له، إما أن يكون العدم ضرورياً له أو لا يكون كذلك والقسم الأول هو الواجب، في حين أن القسم الثاني هو الممتنع، وأما القسم الثالث فهو الممكن.

المواد الثلاث غنية عن التعريف

النص :

وهي بينه المعاني، لكونها من المعاني العامة التي لا يخلو عن أحدها مفهوم من المفاهيم، ولذا كانت لا تعرف إلا بتعريفات دورية، كتعريف الواجب " ما يلزم من فرض عدمه محال ". ثم تعريف المحال وهو الممتنع بـ " ما يجب أن لا يكون " أو " ما ليس بممكن ولا واجب ". وتعريف الممكن بـ " ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه ".

الشرح :

مفاهيم الوجوب، الإمكان والإمتناع من المفاهيم البديهية التي ترتسم في ذهن من تلقاء نفسها بشكل يخلو من أي إبهام أو إجمال، ومن دون حاجة إلى توسط مفهوم آخر. ويمكن الإستدلال على هذا المدعى من خلال المقدمات الثلاث التالية :

ملاك البداهة

المقدمة الأولى : ملاك بداهة مفهوم ما وإستغنائه عن التعريف، هو بساطة ذلك المفهوم. بمعنى أن كل مفهوم بسيط إنما هو بديهي وغني عن التعريف. وذلك لأن التعريف عبارة عن تحصيل المعرفة بذات الشيء، وهذا لا يتسنى إلا من خلال تجزئته وتحليل مفهوم ذلك الشيء إلى أجزائه وعناصره الأولية. تماماً كما أن معرفة

المركبات الخارجية والتعرف على أجزائها وعناصرها، تتم من خلال التجزئة والتحليل الخارجي. ولهذا قيل أن "تعريف الشيء عبارة عن تحليله إلى أجزائه الأولية".

وبناءً عليه، إذا كان لدينا مفهوم بسيط، فلسنا بحاجة إلى تعريفه فحسب، بل إن تعريفه أمر متعذر وغير ممكن.

وأساساً، التعريف هو تبديل تصورنا الإجمالي عن الشيء إلى تصور تفصيلي عنه، وذلك من خلال تبيين الأجزاء والعناصر الأولية. فعلى سبيل المثال: قد يكون لدينا تصور إجمالي وشبه مبهم عن الخط من دون أن تكون أجزاؤه واضحة لنا، أي من دون أن يكون لدينا اطلاع على الخصوصيات التي تميزه عن غيره من الأشياء. وبعد ذلك قام أحدهم وعرف لنا الخط على أنه: كمية متصلة الذات وممتدة في جهة واحدة". فإن المفهوم الحاصل لدينا في هذه الحالة واضح ومفصل، بشكل نستطيع معه أن ندرك وجه الإمتاز بينه وبين المفاهيم الأخرى على نحو بين وكامل.

وحاصل الأمر، هو أن الحاجة إلى التعريف تتحقق في حال كان لدينا مفهوم متصور على نحو إجمالي ومغلق. أما إذا كان المفهوم بسيطاً، فإنه يتأتى دائماً - أي المفهوم - على صورة شكل ونمط واحد، بمعنى أنه لا سبيل للإجمال ولا للتفصيل على مستوى المفاهيم البسيطة. إذ أن الإجمال والتفصيل لا يتحققان إلا على صعيد المفاهيم المركبة.. ولهذا يقال إن المفهوم البسيط غني عن التعريف، لا بل إن تعريفه أيضاً أمر غير قابل للإمكان.

### المفاهيم العامة بسيطة

المقدمة الثانية: تبين لنا بما مر أن بساطة المفهوم هي ملاك بدهاته. والآن ننقل لنطرح السؤال التالي: كيف نستطيع تحصيل وإدراك بساطة المفهوم؟ وفي

الجواب على ذلك نقول : إن إحدى الوسائل المعتمدة للتعرف على بساطة مفهوم ما ، هي عمومية ذلك المفهوم ، وبعبارة أخرى : المفاهيم البسيطة هي المفاهيم المستحوذة على أكبر قدر ممكن من الشمولية والعامة ، بشكل لا يمكن معه الحصول على مفهوم أعم منها ليكون بمثابة جنساً لها. وذلك لأن المفهوم إذا كان مركباً - بحسب ما سيتبين لنا لاحقاً- فلا بد من كونه مركباً من جزءين ، أحدهما جزء أعم (جنس) والآخر جزء مساوٍ (فصل). والأول هو الذي يشترك المفهوم من خلاله مع مجموعة من الأشياء الأخرى ، أما الثاني فهو الذي يختص المفهوم بواسطته عن غيره من الأشياء ، ولذلك لا مجال لكون مفهوم ما مركباً من مفهومين ، يكون كلاهما مساوياً لذلك المفهوم ، أو كلاهما أخص منه ، أو كلاهما أعم منه ، كما لا مجال لكون أحدهما أعم والآخر أخص منه ، بل لا بد لزوماً من كون أحدهما أعم من المفهوم والآخر مساوياً له.

وبناءً عليه فيما لو لم يكن هناك إمكانية لتصور ما هو أعم من مفهوم ما ، فإن ذلك المفهوم بسيط لا محالة ، لأنه لو كان مركباً ، لاستوجب ذلك أن يكون هناك جنس له أعم منه. ووفق ما اتضح فإن المفاهيم البسيطة لا جنس لها أعم منها.

### المواد الثلاث من المفاهيم العامة

المقدمة الثالثة : الوجود ، الإمكان والإمتناع ، عبارة عن مفاهيم عامة ، وتشتمل بمجموعها على كل ما يمكن أن نتصوره في ذهننا من مفاهيم ، وحتى أنها تشتمل على المحالات الخالية من أية شيئية ، ولذلك يتوجب علينا إعتبارها - أي مفاهيم المواد الثلاث - بسيطة ، لأنها لو كانت مركبة ، للزم من ذلك تحقق مفاهيم أكثر عمومية منها لتكون جنساً لها ، وهذا ما يتنافى مع عموميتها. وبما أنها بسيطة لذلك نستنتج أنها مستغنية عن التعريف.

ومن خلال ما تقدم من المطالب يتضح لنا فحوى كلام العلامة من أن مفاهيم

المواد الثلاث بديهية "لكونها من المعاني العامة". كما يتضح لنا مفاد المقدمات الثلاث الغير مذكورة في كلامه.

### دوران التعاريف المبينة للمواد الثلاث

من خلال ما تبين لنا الى الآن، نلاحظ بأن ما ذكر من تعريف حول المواد الثلاث، إنما هو من قبيل التعريف اللفظي الوارد في سياق التنبيه والتذكير. ولا يمكن بأي وجه من الوجوه إعتبار ذلك في إطار التعريف الحقيقي.

يشير العلامة رحمته في نهاية هذا الفصل الى بعض التعريفات المذكورة حول المواد الثلاث فيقول: "أنها تعريفات دورية ولذا لا يمكن القبول بها على أنها تعريفات حقيقية". وأما الدور الذي تقع فيه تلك التعريفات، فلأن الكلام الوارد يهدف تعريف الواجب (ما يلزم من فرض عدمه محال) قد أخذ فيه مفهوم الممتنع. وفي الوقت نفسه فإن ما قيل في تعريف الممتنع (ما يجب أن لا يكون) قد أخذ فيه مفهوم الوجوب. وفي النتيجة فيما لو كانت تلك التعريفات حقيقية، لما كانت معرفة الوجوب متوقفة على معرفة الإمتناع، وفي الوقت نفسه معرفة الإمتناع متوقفة على معرفة الوجوب. أن معرفة الوجوب متوقفة على معرفة نفسه من خلال واسطة.

ومن جهة أخرى. فإن ما ورد في تعريف الممكن (ما لا يمتنع وجوده وعدمه) قد أخذ فيه مفهوم الإمتناع، وبالمقابل فإن تعريف الإمتناع (ما ليس بممكن ولا واجب) قد إستند إلى مفهوم الإمكان. ولذا فإن معرفة الإمكان متوقفة على نفسه من خلال واسطة.

وحاصل الأمر، هو أن تعريف كل من الوجوب، الإمكان والإمتناع، متوقف على تعريف الآخر، ولذا لا يمكن قبول تلك التعريفات على أنها حقيقية.



## الفصل الثاني

### (إنقسام كل من المواد إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس)

النص :

كل واحدة من المواد ثلاثة أقسام : ما بالذات ، وما بالغير ، وما بالقياس إلى الغير إلا الإمكان فلا إمكان بالغير ، والمراد بما بالذات أن يكون وضع الذات كافياً في تحققه وإن قطع النظر عن كل ما سواه وبما بالغير ما يتعلق بالغير ، وبما بالقياس إلى الغير أنه إذا قيس إلى الغير كان من الواجب أن يتصف بها.

الشرح :

تبين لنا سابقاً، أنه كلما قسنا مفهوماً ما، باعتبار مصداقه، إلى الوجود، فإن رابطة الوجود بذلك المفهوم لا يمكن أن تتعدى ثلاثة احتمالات : إما أن تكون تلك الرابطة قائمة (منعقدة) بالضرورة، وإما أن تكون غير قائمة بالضرورة (وبعبارة أخرى: إستحالة أن يكون هناك وجود مع تلك الرابطة)، أو أن تكون تلك الرابطة قابلة أن تكون قائمة وقابلة أن لا تكون قائمة. والمفهوم في الصورة الأولى هو الواجب، وفي الصورة الثانية هو الممتنع، وأما في الثالثة فهو الممكن.

والآن نضيف على ذلك شيئاً آخر فنقول : ينقسم كل واحد من الوجوب،

الإمكان والإمتناع إلى ثلاثة أقسام<sup>(١)</sup> وهي كالتالي: بالذات (أوذاتي) بالغير (أوغيري) وبالقياس (أو قياسي) حيث يصبح المجموع تسعة أقسام :

١ - وجوب بالذات. ٢ - وجوب بالغير. ٣ - وجوب بالقياس. ٤ - إمتناع بالذات. ٥ - إمتناع بالغير. ٦ - إمتناع بالقياس. ٧ - إمكان بالذات. ٨ - إمكان بالقياس. ٩ - إمكان بالغير. وبين هذه الاقسام التسعة، هنالك قسم محال تحققه وهو الإمكان بالغير. حيث سيأتي توضيحه في نهاية هذا الفصل (إن شاء الله).

### " ما بالذات "

فيما لو كان كل من الوجوب، الإمتناع والإمكان أمراً بالذات، فإن ذلك يستدعي كون الشيء في نفسه وبلحاظ ذاته متصفاً بواحدة من تلك الأمور الثلاث، وذلك مع قطع النظر عن أي أمر آخر. لذلك، إذا كانت ذات ألف مقتضية للوجود وممتعه عن العدم مع صرف النظر عما سواها. فإن "ألف" في هذه الحالة واجب بالذات. وإذا كان العدم ضرورياً لذات ألف بمعزل عن أي أمر آخر، فلا بد في تلك الحالة من كون "ألف" ممتنعاً "بالذات". أما إذا كانت ذات ألف لا تقتضي الوجود ولا تقتضي العدم - أي بحسب ذاتها وبمعزل عن أي شيء سواها - بمعنى أنها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، ففي هذه الصورة لا بد من أن يكون "الف" ممكناً. وخلاصة المسألة هي أن المراد من "بالذات" على مستوى المادة هو أن الذات

---

١- لا شك أن تعبير "قسم" المستعمل في هذا المورد غير صحيح وهو من باب المسامحة، لأنه كما سيتضح لاحقاً، فإن إطلاق الوجوب حثلاً - على الوجوب الذاتي أو الغيري من جهة، وعلى الوجوب القياسي من جهة أخرى، إنما هو من قبيل الإشتراك اللفظي، والتقسيم لا يكون صحيحاً إلا إذا كانت كافة الأقسام المندرجة فيه مشتركة معنوياً. وسيأتي توضيح هذا المطلب في نهاية البحث إن شاء الله.

بنفسها، ومع قطع النظر عما عداها، متصفة بوحدة من تلك الموارد.

”ما بالغير“

في حال لم يكن الشيء متصفاً بوحدة من المواد الثلاث - الوجوب، الإمكان والإمتناع - لناحية ذاته، بل لسبب أمر خارج عن ذاته، فإن المادة المتحصلة لدينا، حينذاك تسمى مادة ”بالغير“ فإذا كان ”الف“ بلحاظ ذاته خالياً من إقتضائي الوجود والعدم، إلا أنه صار ضروري الوجود نظراً لأمر خارج ذاته فـ ”الف“ في تلك الحالة واجب بالغير، أي أن وجوب الوجود لتلك الذات مستمد من الغير. وعلى العكس من ذلك، فإذا كان العدم لـ ”الف“ الممكن ذاتاً ضرورياً وبواسطة عامل ما خارج ذاته. ففي هذه الحالة سيكون ”الف“ متمتعاً بالغير. أي أن إمتناع وجوده حاصل من ناحية الغير وليس لجهة الذات.

”ما بالقياس“

أما إذا كان هناك شيء متصف بوحدة من المواد الثلاث (وجوب، إمكان، إمتناع) نتيجة لمقايسة ذلك الشيء مع شيء آخر غيره، فهذا هنا يكون حكماً على الشيء الأول من خلال ”القياس الى الغير“. بمعنى أنه لا علاقة لنا أصلاً فيما إذا كان وجود ”ألف“ ضرورياً لألف أم لا. وإذا كان ضرورياً له، فلا علاقة لنا فيما إذا كانت تلك الضرورة ناتجة عن ذاته (وجوب بالذات) أم عن غيرها (وجوب بالغير). بل المطلوب منا في هذا المقام معرفة فيما إذا كان ”ب“ موجوداً. وإذا كان موجوداً فهل أن وجوده يؤدي إلى وجود ”أ“ بالضرورة بحيث لا يمكن له (لألف) إلا أن يكون موجوداً، أم أن وجود ”ب“ يؤدي إلى كون وجود ألف معدوماً بالضرورة. أم أن وجود ”ب“ ينتج عنه أنه من الممكن أن يكون ألف موجوداً ومن الممكن أن لا يكون موجوداً. في الحالة الأولى هناك وجوب بالقياس. وفي الحالة الثانية هناك

إمتناع بالقياس ، أما في الثالثة فهناك إمكان بالقياس وفي الحالات الثلاث النتيجة  
حاصلة لدينا من خلال مقايسة "الف" مع "ب". وبيان آخر نقول : في كل مقايسة  
حاصلة بين شيئين ، إما أن يكون هناك علاقة لزومية قائمة بينهما ، أو علاقة عنادية ،  
وإما ان لا يكون هناك علاقة لزومية ولا علاقة عنادية قائمة بينهما. وفي الحالة  
الأولى تسمى العلاقة بين الشيئين علاقة الوجوب بالقياس ، وفي الحالة الثانية  
الإمتناع بالقياس ، وأما في الحالة الثالثة فتسمى الإمكان بالقياس<sup>(١)</sup>.

ملاحظة :

من خلال ما تقدم يتضح لنا أن الوجوب بالذات والوجوب بالغير وأيضاً  
الإمتناع بالذات والإمتناع بالغير ، وكذلك الإمكان بالذات والإمكان بالغير ، كلها من  
الأوصاف "النفسية" ، بمعنى أنها من معاني الشيء في نفسه ولا حاجة لقياسها مع  
الأمر الأخرى لتتصف بتلك المعاني. مثال ذلك : العلم ، القدرة ، البياض والسواد.

---

١- في الواقع ، إن كل واحدة من المواد الثلاث بما هي بالذات وبالغير ، تتكفل ببيان نحو  
العلاقة بين المحمول والموضوع في القضية البسيطة. إلا أنها (المواد) بما هي بالقياس ، فتتكفل  
ببيان شكل الإرتباط بين المقدم والتالي في الشرطية المتصلة ، المركبة من قضيتين بسيطتين.

توضيح المطلب : وجوب "الف" الحاصل نتيجة القياس إلى وجوب "ب" يعني :  
(إذا كان "ب" موجوداً فمن اللازم أن يكون "أ" موجوداً أيضاً). وذلك مع قطع النظر عن النسبة  
القائمة بين "ب" ووجودها في قضية "ب" موجود (أي مقدم الشرطية المذكورة أعلاه).

أي بمعزل عما إذا كانت تلك النسبة نسبة وجوب أو إمتناع ، أو إمكان ، وأيضاً بمعزل عما إذا  
كانت تلك النسبة نسبة وجوب أو إمتناع أو إمكان ، وأيضاً بمعزل عما إذا كانت بالذات أو بالغير.  
والأمر نفسه ينطبق على النسبة القائمة بين ألف ووجوده في قضية "الف موجود" (أي تالي  
الشرطية المذكورة) ، إذ أن المواد الثلاث بما هي بالقياس لا تعني بهاتين النسبتين وما يشابههما ،  
إنما تعني (المواد بالقياس) بالعلاقة الموجودة بين المقدم والتالي ، وذلك بعكس المواد الثلاث بما  
هي بالذات أو بالغير والتي تعني بالنسبة القائمة بين ألف ووجوده المفترض.

أما الوجود، الإمكان والإمتناع بالقياس، فهي من الأوصاف النسبية، أي أنها معاني يتصف بها الشيء من خلال مقايسته مع أمر آخر. مثال: الكبير، والصغر، وغير ذلك.

والنتيجة هي ان الإشتراك القائم بين الواجب بالذات والواجب بالغير من جهة، والواجب بالقياس الى الغير من جهة أخرى، إنما هو من قبيل "الإشتراك اللفظي" وليس "إشتراكاً معنوياً"، وذلك لأنه لا يوجد جامع مشترك بين ما هو معنى قياسي وما هو معنى نفسي، وذلك نظراً لخلوهما من لفظ مشترك وضع لهما بنحو يتم إطلاقه كمشارك معنوي على المعنيين (الوجود). والأمر كذلك ينطبق على مستوى الإمتناع والإمكان. ومن جهة أخرى نحن نعلم أن التقسيم لا يكون صحيحاً إلا في حال توفر مشترك معنوي فيما بين الأقسام<sup>(١)</sup>.

ومن هنا يتضح لنا أن تعبير "كل واحدة من المواد ثلاثة أقسام" لا يخلو من المسامحة، وأن الصحيح هو القول: لكل واحدة من المواد الثلاث إعتباران، أحدهما بشكل "نفسى"، والآخر بشكل "قياسي" أي أننا قد نفترض أحياناً الشيء "في نفسه" حيث نصفه بواحدة من المواد الثلاث. وأحياناً أخرى نصفه بواحدة من تلك المواد في سياق فرض وجود أو عدم شيء آخر.

وفي الحالة الاولى إما أن يكون الشيء متصفاً لناحية ذاته بالوجود، الإمكان، أو الإمتناع، وإما أن يتصف بذلك بواسطة الغير.

---

١- راجع هذا الكتاب المرحلة الأولى الفصل الأول.

النص :

فالوجود بالذات كما في الواجب الوجود، تعالى، فإن ذاته بذاته يكفي في ضرورة الوجود له من غير حاجة إلى شيء غيره.

والوجوب بالغير كما في الممكن الوجود، الواجب وجوده بعلمته.

والوجوب بالقياس إلى الغير كما في وجود أحد المتضايقين إذا قيس إلى وجود الآخر، فإن وجود العلو إذا قيس إليه وجود السفلى يابى إلا أن يكون للسفل وجود، فلوجود السفلى وجوب بالقياس إلى وجود العلو، وراء وجوبه بعلمته.

الشرح :

## ١- الوجوب بالذات

وهو منسوب على نحو واجب وضروري لذات البارئ تعالى، العلة الأولى لكافة الموجودات، حيث أن الوجوب نابع من ذاته وليس من الغير، لأن كل ما هو غيره فمعلول ومخلوق، والمعلول من الضروري أن يكون له علة. وعليه فهو ستعالى- واجب الوجود بالذات، ونسبة الوجود لذاته وجوب ذاتي.. كما أن الرجوع إلى أدلة التوحيد تضعنا أمام حقيقة مفادها أن الوجوب بالذات منحصر فيه عز شأنه.

## ٢- الوجوب بالغير

إن سائر الموجودات، ما عدا الله تعالى، عبارة عن واجب بالغير، وذلك لأن الشيء غير قابل للتحقق والوجود ما لم يكن وجوده ضرورياً له. وفقاً لما تقتضيه قاعدة "الشيء ما لم يجب لم يوجد"<sup>(١)</sup>، وعليه فإن كل ما هو متحقق في الخارج

---

١- سيأتي الحديث عن تلك القاعدة في الفصل الخامس من هذه المرحلة.

يندرج في إطار واجب الوجود، وبما أن كافة تلك الموجودات ممكنة ذاتاً بإستثناء  
البارى جل شأنه، فلا بد أن الوجود على مستوى الموجودات مأخوذ من عللها،  
وفي النتيجة يقال لها واجبة بالغير.

وخلاصة المسألة هي أن نسبة الوجود للموجود الممكن ذاتاً هي الوجود  
بالغير.

### ٣- الوجود بالقياس

لكل أمرين متضايقين بالنسبة لبعضهما البعض، وجوب بالقياس، والتضايق  
كما سيأتي<sup>(١)</sup> لاحقاً، أحد أقسام التقابل. والمتضايقان أمران وجوديان تصورا  
أحدهما متلازم مع تصور الآخر وغير قابلين للإجتماع في موضوع واحد من جهة  
واحدة، مع أنهما قابلان للإرتفاع. مثال: الأب والإبن، العلة والمعلول، الإخوة،  
المحاذاة، العلوي والسفلي.

والتضايقان من الأمور التي يستحيل تحققها في شيء واحد من جهة واحدة،  
كما أن تحقق الواحد منهما محال من دون الآخر، لذلك إذا وجد أحد المتضايقين  
فإن ذلك يستلزم وجود الآخر<sup>(٢)</sup>. فإذا وجد العلوي فلا بد من أن يكون ذلك متلازماً  
مع وجود السفلي وبالعكس.

---

١- في الفصل الخامس والسادس من المرحلة السابعة.

٢- مفاد هذا المطلب هو أن المتضايقين نسبتان يؤخذ في مفهومهما تعلق أحدهما بالآخر،  
لذلك فهما متلازمان على مستوى التعقل ولا يمكن تصور الواحد منهما من دون الآخر. مثلاً:  
العلوية هي نسبة السقف للأرض. لناحية أن تلك الأرض لديها نسبة سفلية معه. والسفلية أيضاً  
هي نسبة الأرض الى السقف لناحية أن السقف أعلى منها. لذلك لا يمكن تعقل العلوي من دون  
السفلي، ولا تعقل السفلي من دون العلوي. وفي الواقع فإن هذا التلازم والوجوب بالقياس قائم  
أولاً على مستوى المفاهيم المتضايقة، ومن ثم يسري إلى وجود تلك المفاهيم.

كما أن العلاقة القائمة بين العلة التامة ومعلولها ، وأيضاً بين معلولين ينتهيان إلى علة واحدة هي علاقة وجوب بالقياس. أي أن وجود العلة في ظرف وجود المعلول ، وأيضاً وجود المعلول في ظرف وجود العلة التامة أمر ضروري. كما أن وجود أحد معلولي شيء ثالث ، في ظرف وجود المعلول الآخر ضروري وواجب. مواد الإمتناع بالذات ، بالغير وبالقياس

النص :

والإمتناع بالذات ، كما في المحالات الذاتية ، كشرىك البارى ، وإجتماع النقيضين ، والإمتناع بالغير كما في الوجود الممتنع لعدم علته. وعدمه الممتنع لوجود علته ، والإمتناع بالقياس إلى الغير ، كما في وجود أحد المتضايقين إذا قيس إلى عدم الآخر ، وفي عدمه إذا قيس إلى وجود الآخر.

الشرح :

## ١- الإمتناع بالذات

إذا كان الوجود محالاً بالذات لشيء ما ، فإن هذه المحالية إمتناعاً بالذات ، بمعنى كون الشيء على نحوٍ يأبى الموجودية ولديه ضرورة العدم ، كالمحالات الذاتية ، من قبيل شريك البارى (واجب الوجود آخر) ، لأنه بحسب مقتضى الأدلة القائمة على التوحيد فإن واجب الوجود واحد لا ثاني له. بل إن إفتراض ثانٍ له هو فرض محال أيضاً<sup>(١)</sup>.

كذلك إجتماع النقيضين ، إذ أن الحكم بإمتناعه أمر بديهي لدى العقل<sup>(٢)</sup>.

---

١- سيأتي شرحه في المرحلة الثانية عشرة ، الفصل الثاني.

٢- سيأتي شرحه في الفصل الثامن من المرحلة الحادية عشر.



## ٢- الإمتناع بالغير

لا شك أن المعلول ممتنع الوجود في حال عدم تحقق علته، حيث يسمى ذلك الإمتناع إمتناعاً بالغير، وذلك بإعتبار أن عدم علة وجود الشيء، هو بحد ذاته علة تامة لعدم وجوده، كما إن العلة التامة لعدم الشيء، تؤدي الى ضرورة عدم ذلك الشيء وإمتناع وجوده، إذ كما أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، فإن الشيء ما لم يمتنع لم يعدم.

ومن خلال ما تقدم يتضح لنا، أن عدم المعلول محال وممتنع في حال وجود علة وجوده. لأن كينونة علة وجود الشيء من شأنها أن تبعث على كون وجود ذلك الشيء ضرورياً، وبالتالي أن ينتج عنها إمتناع عدمه... حيث لا يخفى أن هذا عدم إمتناع بالغير أيضاً.

وبناءً على ذلك، فإن كل ممكن بالذات، ومع أنه ممكن الوجود بالذات، لا بد أن يكون إما واجب الوجود بالغير وإما ممتنع الوجود بالغير، بحيث لو كان لعله وجوده تحقق فهو عندئذٍ واجب الوجود بالغير، وأما إذا لم تكن علة وجوده متحققه فهو في هذه الحالة ممتنع الوجود بالغير، ولا مجال لإفتراض حالة ثالثة.

## ٣- الإمتناع بالقياس

كلما كان هناك علاقة وجوب بالقياس بين وجود شيئين فإن هناك أيضاً علاقة إمتناع بالقياس بين عدم وآخر. وبناءً عليه، فإن لوجود كل واحد من المتضايين إمتناعاً بالقياس في حال إفتراض عدم الآخر، كما أن لعدم أحدهما إمتناع بالقياس أيضاً في حال إفتراض وجود الآخر. مثال : لو لم يكن الأعلى موجوداً لكان من المحال وجود الأسفل. وإذا كان الأعلى موجوداً فمن المحال عدم وجود الأسفل.

كما أن هذا الكلام يجري على صعيد المعلول وعلته التامة، بمعنى أن وجود

أحدهما مع إفتراض عدم تحقق الآخر، وأيضاً، عدم تحقق أحدهما مع إفتراض وجود الآخر، أمر ممتنع ومحال. أضف إلى ذلك صحة هذا الكلام على مستوى العلاقة بين معلولين إثنين لعلته الثالثة.

موارد الامكان بالذات وبالقياس

النص :

والإمكان بالذات كما في الماهيات الامكانية فإنها في ذاتها لا تقتضي ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم. والامكان بالقياس الى الغير كما في الواجبيين بالذات المفروضين. ففرض وجود احدهما لا يأبى وجود الآخر ولا عدمه اذ ليس بينهما علة ومعلولية ولا هما علة ثالثة.

واما الامكان بالغير فمستحيل لأننا اذا فرضنا ممكناً بالغير فهو في ذاته اما واجب بالذات أو ممتنع بالذات أو ممكن بالذات إذ المواد منحصرة في الثلاث والاولان يربجان الإلتقلاب والثالث يوجب كون إعتبار الإمكان بالغير لغواً.

الشرح :

١ - الإمكان بالذات

وهو كون الشيء بلحاظ ذاته لا يقتضي ضرورة الوجود ولا يقتضي ضرورة العدم، فإذا كان موجوداً فذلك يعني أن هناك علة خارجية استوجبت وجوده وجعلته ضرورياً. وأما إذا كان معدوماً، فإن ذلك ناتج أيضاً عن علة خارجية إستوجبت عدمه واحتسبته ضرورياً. والجدير ذكره هنا، هو أن كافة الماهيات تندرج في هذا القبيل، فكافة الماهيات ممكنة بالذات، لأنها ذاتاً، لا تقتضي الوجود ولا تقتضي العدم بل إن نسبتها متساوية بين الوجود والعدم من دون ترجح أحد

الطرفين أو إقتضائه<sup>(١)</sup>.

## ٢ - الإمكان بالقياس

أما الإمكان بالقياس، فيحصل في حال عدم تحقق تعاند أو تلازم بين شيئين، فإذا كان بين "الف" و "ب" علاقة قائمة على أساس أن وجود أحدهما مع إفتراض وجود الآخر، لا يقتضي الوجود ولا يقتضي الإمتناع، فإن العلاقة القائمة بينهما - حينئذ - إمكان بالقياس. وهذا لا يمكن حصوله إلا في حال توفر شرطين أساسيين، أحدهما: عدم وجود علاقة علة ومعلولية بين "الف" و "ب" والآخر: عدم كونهما معلولين لعلّة ثالثة. لأنه لو لم يكن الأمر كذلك لكان وجود كل واحد منهما وجوداً واجباً مع إفتراض وجود الآخر.

من جهة أخرى، نحن نعلم، أن كل واحد من موجودات هذا العالم إما علة للآخر، وإما معلول له، وإما أن ينتهيا معاً إلى علة ثالثة وهي الباري سبحانه وتعالى، لذلك نلاحظ أنه ما من شيء إلا وتربطه ضرورة بشيء آخر. وما من حادثة تحصل في هذا العالم إلا ومرتبطة بحادثة أخرى بالضرورة.

وخلاصة المطلب هي أن العلاقة القائمة بين الأشياء على أساس الإمكان بالقياس غير قابلة للتصوير، لذلك نرى أن العلامة ﷺ قد قام، كغيره من الحكماء، بتقريب مسألة الإمكان بالقياس إلى الأذهان من خلال إفتراض علاقة بين وجودين واجبين بالذات، وذلك من باب المثال. إذ لو كان هناك تحقق لواجبين موجودين بالذات، لما كان بينهما علاقة عليّة، ولما كانا معلولين لعلّة ثالثة. ولكانت العلاقة بينهما خالية من أي تلازم أو تعاند، بل لما كان بينهما أية علاقة أو ارتباط. مما يعني

---

١ - سوف نتحدث بالتفصيل عن التلازم بين الإمكان بالذات والماهيات، وذلك في الفصل السابع من هذه المرحلة.

كون النسبة بين ذينك الواجبين المفترضين نسبة إمكان بالقياس.

### محالية تحقق الإمكان بالغير

لقد أشرنا في بداية هذا الفصل إلى محالية تحقق الإمكان بالغير، أي إستحالة أن يكون إمكان الشيء معطى من الغير، لأننا إذا افترضنا تحقق الإمكان بالغير، فلا بد من إنحصار ذلك الإمكان بواحد من ثلاثة احتمالات : فيما أن يكون واجباً بالذات أو ممتنعاً بالذات أو ممكناً بالذات، وذلك بناء على أن الشيء لا يخلو من أن يكون ضروري الوجود، أو ضروري العدم، أو لا ضروري الوجود ولا ضروري العدم. ولا مجال لإحتمال أمر آخر. فإذا كان الشيء واجباً بالذات أو ممتنعاً بالذات وفي الوقت نفسه ممكناً بالغير، للزم من ذلك كون الإمتناع والوجوب الذاتيين مرتفعين وغير متحققين على مستوى ذات ذلك الشيء، بمعنى إنقلاب الأمر الذاتي، وهو محال، ولقد أكدنا مراراً، فيما سبق، على إستحالة تحقق الإنقلاب في الذات. وأما إذا كان ذلك الشيء ممكناً بالذات، أي كونه متصفاً بالإمكان ذاتاً ومن خلال نفسه، ففي هذه الحالة. لا مجال لكون ذلك الشيء ممكناً بالغير، بمعنى عدم إمكانية إتصافه بالإمكان من خلال عامل خارجي ما. لأنه سواء كان ذلك الغير موجوداً أم لم يكن - والمفروض أنه معطى الإمكان لذلك الشيء - فهو ليس له أي تأثير في إستواء نسبة الشيء بين الوجود والعدم.

## الفصل الثالث

### واجب الوجود ماهيته إنيته

النص :

واجب الوجود ماهيته إنيته بمعنى ان لا ماهية له وراء وجوده الخاص به وذلك أنه لو كانت له ماهية وذات وراء وجوده الخاص به ، لكان وجوده زائداً على ذاته عرضياً له وكل عرضي معلل بالضرورة فوجوده معلل وعلته اما ماهيته أو غيرها فإن كانت علته ماهيته - والعلة متقدمة على معلولها بالوجود بالضرورة - كانت الماهية متقدمة عليه بالوجود وتقدمها عليه اما بهذا الوجود ولازمه تقدم الشيء على نفسه وهو محال واما بوجود آخر ونقل الكلام اليه ويتسلسل ، وان كانت علته غير ماهيته فيكون معلولاً لغيره وذلك ينافي وجوب الوجود بالذات .

الشرح :

لقد أشرنا سابقاً إلى أن هذه المرحلة تبحث في إنقسام الوجود إلى الواجب والممكن ، كما تبحث في أحكام كل واحد من هذين القسمين . وأما ما نحن بصدد دراسته في هذا الفصل فهو أحد الاحكام المتعلقة بواجب الوجود ، حيث يتمثل ذلك الحكم بأن " واجب الوجود ماهيته إنيته وتحققه ووجوده... " وإليك تفصيل ذلك :

الملاحظ أن الفلاسفة عادةً يتناولون هذا البحث ضمن إطار الأمور العامة كما

يطرحونه ضمن باب الإلهيات بالمعنى الأخص إذ يطرح في الأمور العامة على أنه واحد من مباحث الوجود، كما يتم تناوله في الإلهيات بالمعنى الاخص نظراً لكون موضوعه واجب الوجود، إضافة إلى أنه أحد أحكام واجب الوجود - بمعنى أن الواجب تعالى لا ماهية له زائدة على وجوده - لذلك نجد أن العلامة رحمته قد أدرج ذلك الموضوع وتناوله ضمن البابين وتحت عنوان: "أن الواجب بالذات لا ماهية له".

وقبل الدخول إلى أصل المطلب، لا بد من الإشارة إلى بعض المسائل:

ما المقصود بالماهية في عنوان هذا الفصل؟

١ - هناك إصطلاحان يستعملان بمعنى كلمة ماهية:

ألف - الماهية بمعنى ما يقع في جواب ما هو، أي ما يقع كجواب على السؤال المطروح بصيغة "ما هو" الشيء. وبما أن "ماهوية" الشيء تقع في مقابل وجودية الشيء، فإن الماهية بحسب هذا الإصطلاح تقع في مقابل الوجود. وما كنا نقصده بالماهية على مدى المباحث السابقة، وأيضاً ما نقصده بها على مستوى المباحث القادمة إنما يندرج وفق هذا المعنى إلا إذا أشرنا إلى خلاف ذلك<sup>(١)</sup>.

ب - الماهية بمعنى "ما به الشيء هو هو": وبعبارة أخرى: هي حقيقة وهوية الشيء والماهية وفق هذا الإصطلاح تشتمل على وجوده أيضاً. إذ لو كان لدينا وجود صرف، ولا شيء سوى الوجود، إلى درجة يتعذر معها التمييز بين الحثيتين على مستوى الذهن، أي حثية الوجود وحثية الماهية، فإن ماهية ذلك الشيء الصرف - أي ما به الشيء هو هو - هي عين وجوده.

---

١ - راجع الفصل الرابع من المرحلة الأولى لهذا الكتاب.

والمقصود من الماهية المتداولة في هذا الفصل - واجب الوجود ماهيته إنيته - هو المعنى الثاني، كما أن المراد بواجب الوجود هو الواجب الوجود بالذات، أما ما يراد بالإنية فهو التحقق والوجود. إضافة إلى أنه عندما يقال: "إن الواجب بالذات لا ماهية له" فالمراد بذلك المعنى الأول للماهية.

### إحتياج كافة الامور العرضية إلى علة

٢ - العرضي في مقابل الذاتي، والمراد بالعرضي هو أمور خارج عن ذات الشيء. وتوضيح ذلك هو أن الأمور الثابتة لشيء ما على قسمين:

أ - أمور ذاتية. ب - أمور عرضية.

فذايات الشيء هي الأمور التي تقوم بها ذات ذلك الشيء. مثل: مبدأ النطق لدى الإنسان. مبدأ الحركة الإرادية لدى الحيوان، مبدأ النمو لدى النبات ومبدأ الجسمانية لدى تلك الأمور الثلاثة. وأما ما يقصد بالأمور العرضية فهي الأشياء الكائنة خارج ذات الشيء وحقيقته<sup>(١)</sup>.

فإذا كان أمر ما عين ذات الشيء أو جزءها، أي إذا كان أمر ما ذاتي للشيء، فإن ثبوت ذلك الأمر للذات لا يحتاج إلى جعل وإيجاد. ولذلك فهو مستغن عن جاعل وعلة أيضاً (في ثبوته للشيء). وذلك بإعتبار ضرورة ثبوت الشيء لذاته. وكلما وجدت رابطة قائمة على اساس ضرورة الثبوت<sup>(٢)</sup>، فهذا يعني أنه لا مكان ولا تأثير للعلة في ذلك. ولهذا قيل: "ذاتي شيء لم يكن معللاً"، والمراد بذلك أن ثبوت

---

١ - سيأتي الحديث عن العرضي والذاتي في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة إن شاء الله.

٢ - المراد هنا الرابطة القائمة بين الشيء وذاتيته (المترجم).

ذاتيات الشيء للشيء نفسه مستغن عن علة.

وأما إذا لم يكن الأمر ذاتي للشيء، بل كان عرضياً وخارج حقيقته - مع قطع النظر عما إذا كان عرضاً لازماً أو مفارقاً - فإن ثبوت ذلك الأمر لذات الشيء يحتاج إلى علة، ولهذا قيل: "كل عرضي معلل".

تقدم العلة على معلولها وجودياً

العلة متقدمة على معلولها بالوجود بالضرورة وبشكل دائم، أي إذا كان "الف" موجوداً لـ "ب" فذلك يستوجب كون "الف" موجوداً قبل "ب". وذلك لأن الأمر المعدوم بطلان محض، والبطلان المحض لا يمكن أن يؤدي إلى إيجاد شيء. ولهذا يقال "العلة متقدمة على معلولها بالوجود بالضرورة". وقيد "بالوجود" هنا يستلزم أن يكون تقدم العلة على المعلول تقدماً وجودياً، بمعنى وجوب وجود العلة قبل وجود المعلول.

وبعد توضيح هذه المطالب المختلفة. تنتقل الآن لإقامة الدليل على تنزيه واجب الوجود عن الماهية.

ليس للواجب تعالى "ماهية" بمعنى ما يقال في جواب ما هو

لإثبات المطلوب تم تنظيم هذا البرهان، على شكل قياس إستثنائي وفق ما يلي:

المقدمة الأولى: لو كان للواجب تعالى ماهية زائدة على وجوده الخاص، لكان وجود الواجب محتاجاً إلى علة.

المقدمة الثانية: لكن وجود الواجب لا يحتاج إلى علة (نقيض التالي).

النتيجة: ليس للواجب تعالى ماهية زائدة على وجوده الخاص.



توضيح المقدمة الأولى : لو كان للواجب تعالى ماهية علاوة على وجوده الخاص لكان وجود الواجب خارج ذاته أمراً عرضياً لها. لأنه كما ذكرنا، فكل أمر خارج الذات إنما هو عرضي، ومن جهة أخرى، بما أن ثبوت الأمور العرضية للذات محتاج إلى علة طبقاً لمقتضى القاعدة القائلة بأن "كل عرضي معلل"، لذلك يكون الواجب تعالى محتاجاً إلى علة.

وبشكل عام، إذا كان تحليل العقل يفيد بأن ماهية الشيء غير وجوده، ووجود الشيء غير ماهيته، فلا ريب إذن أن إتصاف الماهية بالوجود، وثبوت هذا الوجود لتلك الماهية يحتاج إلى علة معطاة من قبل الوجود للماهية على نحو يؤدي إلى إتصاف الماهية بالوجود وبمصادق الأمر الموجود، لأنه بناءً على أن الوجود ليس عين الماهية، لذا فإن نسبته إليها لا بد أن تكون عرضية، وبما أن كل عرضي معلل، لذلك فإن ثبوت الوجود للماهية لا شك أنه معلل أيضاً.

توضيح المقدمة الثانية : الواجب تعالى ليس له علة، إذ لو كان لوجوده تعالى علة، فهي لن تتعدى إحتمالين لا ثالث لهما : فإما أن تكون تلك العلة نفس الذات والماهية المفترضة للبارى تعالى، أو أن تكون شيئاً خارج ذات الواجب. ولا شك أن كلا الفرضين باطل.

وأما الفرض الاول فباطل، لانه لو كانت ماهية البارئ علة لوجوده، لإستوجب ذلك كون تلك الماهية موجودة قبل وجوده، نظراً للزوم تقدم العلة وجوداً على وجود المعلول. ومن جهة أخرى فإن موجودية الماهية لا ريب أنها تحتاج إلى وجود لكي يعرض لها. فإذا قلنا أن هذا الوجود العارض، هو عينه الوجود المعلول لتلك الماهية. فيلزم عن ذلك تقدم ذلك الوجود على ذاته، بمعنى أنه يستلزم من ذلك أن يكون وجود الواجب عارضاً للماهية ومؤدياً لإتصافها بالوجود

قبل أن يكون متحققاً بواسطة ماهية الواجب. في حين أن كل واحد منا يعلم أن تقدم الشيء على ذاته أمر محال، لأن ذلك يعني كون الشيء موجوداً قبل أن يكون موجوداً. أما إذا قلنا أن وجوداً آخر قد عرض للماهية وأدى إلى موجوديتها، فإننا ننقل الكلام إلى هذا الوجود الثاني ونقول: إن هذا الوجود وطبقاً للفرض أمر عرضي ومحتاج إلى علة، وبالتالي فإن علته، وطبقاً للفرض أيضاً، هي ماهية الواجب، وفي النتيجة سينتج عن ذلك أن ماهية الواجب متقدمة على ذلك الوجود الثاني، مما يستوجب أن تكون موجودة قبل ذلك الوجود بواسطة ثمة وجود ثالث... ثم ننقل الكلام ذاته إلى ذلك الوجود الثالث، وهلم جرا بما يستوجب حصول التسلسل.

وأما بطلان الفرض الثاني، فلأن هذا الفرض يتنافى مع وجوب الواجب الذاتي، إذ لو كانت علة الوجود الواجب شيئاً غير ذاته وماهيته، فذلك يعني معلولية الواجب وإيجاده من قبل شيء آخر، في حين أنه يستحيل، وبأي وجه من الوجوه، أن يكون للواجب علة ما، لا علة من الداخل ولا علة من الخارج، أي أنه سبحانه غير معلل. وبالتالي ليس عرضياً. وإذا لم يكن عرضياً فلا ريب أنه ذاتي، مما يعني أن ذات (ماهية) الواجب تعالى هي عين وجوده وإنيته.

تقرير للإستاذ جوادى آملي

الأستاذ جوادى آملي، يقول - في شرحه للأسفار الأربعة - حول سر تنزه الواجب تعالى عن الماهية ما يلي:

"سر تنزه الواجب تعالى عن الماهية الواقعة بمعنى جواب ما هو، يعود إلى أن الماهية عبارة عن ذات مجردة عن كافة العوارض، بما في ذلك الوجود. أي أنها في مقام الذات فاقدة لكافة العوارض والمحمولات. والماهية إنما تمتاز عن غيرها من العوارض والمحمولات اللاحقة بها، من خلال قيام العقل بتحريرها عن كافة تلك

الأمر، حيث يحكم العقل عندئذٍ بأن الماهية في مقام الذات عارية عن سائر العوارض المحمولة، بما في ذلك الوجود، وهي - الماهية - في الواقع مخلوطة ومتحدة مع تلك العوارض، لكن بما أن في التحليل هنالك يوجد فرق بين العارض والمعروض، ولا سبيل للعارض إلى حرم ذات المعروض، لذلك يحكم العقل بأن المعروض مغاير للعارض، والعارض إنما هو خارج المعروض، ولو لم يكن الأمر كذلك، لكان العارض من ذاتيات المعروض وليس عارضاً له. ومن هنا نلاحظ أن وجود الماهية خارج الماهية. مما يعني أن العلاقة بينهما محتاجة إلى علة، وذلك باعتبار أن الذاتي فقط لا يحتاج ثبوته لذاته إلى علة وسبب، أما غير الذاتي فهو محتاج بالضرورة لعلة وسبب والحقيقة أن هذا الأمر هو السبب الباعث على الإتحاد بين الموضوع والمحمول، كما إنه العامل المؤدي إلى عروض هذا العرض الفلاني على الذات الفلانية وهذا الوجود على تلك الماهية<sup>(١)</sup>.

### منشأ إنتزاع الوجوب الذاتي

النص :

وقد تبين بذلك : أن الوجوب بذاته وصف منتزَع من حاق وجود الواجب، كاشف عن كون وجوده بحتاً في غاية الشدة غير مشتمل على جهة عدمية، إذ لو اشتمل على شيء من الأعدام، حرم الكمال الوجودي الذي في مقابله، فكانت ذاته مقيدة بعدمه، فلم يكن واجباً بالذات صرفاً له كل كمال.

الشرح :

بما أن الواجب تعالى ليس له ذات وماهية غير وجوده، لذلك لا يمكن القول

---

١- شرح الحكمة المتعالية، المرحلة الثانية من المجلد السادس، ص ١٤.

بأن الوجود وصف منتزع من شكل العلاقة القائمة بين ماهية الواجب ووجوده. وذلك لأن علة الواجب تعالى هي وجوده الواجب، وحتى على مستوى ظرف التحليل العقلي، لا يمكن تفكيك هذين الأمرين عن بعضهما والتميز بينهما لهذا يتوجب القول أن الوجود الذاتي عبارة عن وصف منتزع من حاق ذات ووجود الواجب تعالى. - وليس من نحو العلاقة بين ماهية الواجب ووجوده<sup>(١)</sup> - حيث من شأن ذلك الوصف تبين ذلك الوجود على أنه وجود صرف، مشتمل على منتهى القوة، ولا سبيل للنقص أو الضعف إلى ذاته. لأنه لو اشتمل على أي نقص - والعياذ بالله - فذلك يعني إفتقاد ذلك الوجود لبعض الكمالات الوجودية، وبالتالي كونه محدوداً ومقيداً، وكل وجود محدود، لا بد أن يكون منشأً لإنتزاع الماهية، وبالتالي، كل وجود يكون منشأً لإنتزاع الماهية، لا يمكن إعتبره واجباً بالذات، لأن الواجب بالذات وجود صرف لا ماهية له.

---

١ - سوف نتطرق مجدداً لهذا المبحث في نهاية هذه المرحلة.

## الفصل الرابع

# واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

النص :

إذ لو كان غير واجب بالنسبة إلى شيء من الكمالات التي تمكن له بالإمكان العام، كان ذا جهة إمكانية بالنسبة إليه، فكان خالياً في ذاته عند، متساوية نسبته إلى وجوده وعدمه، ومعناه تقييد ذاته بجهة عدمية، وقد عرفت في الفصل السابق إستحاله.

الشرح :

معنى أن واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات، هو أن ثبوت كل كمال له تعالى ليس ممتنعاً أو محالاً. بل ثابت له بالضرورة. لذلك فإن كل محمول ينسب إليه (سبحانه)، إما أن يكون ثابتاً له بالضرورة - وذلك في حال كان المحمول حاكياً عن كمال من الكمالات من دون أن تعتريه أية شائبة أو نقصان. مثل العلم، الحياة والقدرة - وإما أن يكون مسلوباً عند بالضرورة، وهذا في حال كان المحمول لا يعبر عن منتهى الكمال، ويشتمل على شائبة أو نقصان، مثل العجز، الجهل، الجسمية، الحركة، اللون والشكل... وبناءً عليه، لا مجال لتصور أي شيء

منسوب للذات المقدسة على نحو الإمكان الخاص.

وحاصل الأمر : كل ما ينسب للبارى عز وجل بالإمكان العام - أي ثبوته ليس ممتنعاً له - هو ثابت له تعالى - بالضرورة. إذ لو لم يكن ثابتاً له بالضرورة لكأنت نسبة الكمال إلى الواجب قائمة على نحو الإمكان الخاص : أي لكأنت نسبة ذات الواجب الى وجود الكمال وعدمه متساوية، بمعنى أنه من الممكن أن يكون ثابتاً له، ومن الممكن أن لا يكون ثابتاً له. وفحوى هذا الكلام يجر الى القول بمحدودية الواجب، إضافة الى عدم كونه وجوداً صرفاً ومتصفاً بكافة الكمالات. في حين أننا أثبتنا في الفصل السابق أن الواجب تعالى وجود لا محدود وغير مقيد بأي قيد عديم أو نقصان.

## الفصل الخامس

### في أن الشيء ما لم يجب لم يوجد وبطلان القول بالأولوية

النص :

لا ريب أن الممكن ، الذي تتساوى نسبته الى الوجود والعدم عقلاً ، يتوقف وجوده على شيء يسمى علة وعدمه على عدمها.

وهل يتوقف وجود الممكن على أن يوجب العلة وجوده ، وهو الوجوب بالغير أو أنه يوجد بالخروج عن حد الإستواء وإن لم يصل إلى حد الوجوب وكذا القول في جانب عدم ، وهو المسمى بالأولوية ، وقد قسموها إلى الأولوية الذاتية وهي التي يقتضيها ذات الممكن وماهيته ، وغير الذاتية وهي خلافها ، وقسموا كلاً منهما إلى "كافية" في تحقق الممكن وغير "كافية".

الشرح :

موضوع البحث الذي يتناوله هذا الفصل ، هو القاعدة المعروفة بأن : "الشيء ما لم يجب ، وما لم يصل إلى حد الضرورة ، لم يوجد ." وبما أن هذه القاعدة فرع لأصل العلية ، لهذا نجد أن العلامة قد ابتدأ هذا الفصل بالحديث عن هذا الأصل ثم إنتقل بعد ذلك إلى أصل المطلب.

يحتاج الممكن، لكي يصبح معدوماً أو موجوداً، إلى مرجح خارجي يسمى "العلة". بمعنى أن وجود أية ظاهرة ممكنة وعدمها، أمر تابع للغير ومتعلق به.

إذ أن حاجة الممكن إلى علة، أمر بديهي ومستغن عن الدليل... وفي هذا الفصل سنكتفي بهذا المقدار من الحديث حول هذه النقطة على اعتبار أننا سنتحدث عن هذا الموضوع مفصلاً، وذلك في الفصل الثامن من هذه المرحلة.

العلاقة بين العلة والمعلول من وجهة نظر الحكماء

هنالك سؤال يطرح نفسه في هذا المقام وهو: ما هي طبيعة العلاقة بين العلة والمعلول أي هل هناك ضرورة قائمة بينهما أم لا ؟

يجيب الفلاسفة على ذلك بالقول: إن العلاقة بينهما عبارة عن علاقة ضرورية. أي في حال كانت العلة التامة للشيء موجودة، فإن وجود الشيء وتحققه ضروري وقطعي. إذ لا سبيل أمام ذلك الشيء سوى الموجودية. ولهذا يقال: مع العلم أن الممكن بحسب ذاته، لا يقتضي: ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم. إلا أنه في الواقع وفي نفس الأمر لا يخلو من أن يكون وجوده ضرورياً أو عدمه ضرورياً. وفي الحالة الأولى يسمى واجب الوجود بالغير، وأما في الحالة الثانية فيسمى ممتنع الوجود بالغير. وذلك لأنه (في الواقع وفي نفس الأمر)، إما أن يكون لعللة الوجود (المعلول) التامة تحقق، وإما أن لا يكون لها كذلك. ولا مجال لإفترض احتمال ثالث. وفي حال كانت العلة التامة للوجود متحققة فإن الوجود المعلول عندئذٍ وجود ضروري وقطعي لا محالة. وفيما لو لم تكن تلك العلة متحققة. فإن عدم العلة التامة للوجود، عبارة عن علة تامة للعدم، بمعنى تحقق ضرورة عدم الشيء.

ولتوضيح ذلك نأخذ الرصاصة مثلاً لذلك، إذ أن الرصاصة بذاتها، لا تقتضي الحركة، كما لا تقتضي عدم الحركة، ولذلك هي نفسها وبحسب ذاتها ليست



متحركة ولا ساكنة. بل إن حركتها وسكونها مستندان الى الغير، (أصل العلية يكمن في هذه النقطة). هذا من جهة، ومن جهة أخرى نلاحظ بأن الرصاصة متحركة بالضرورة في حال وجود العلة التامة لحركتها، ولو لم تكن تلك العلة موجودة لكانت حركتها محالة وممتنعة. وهذا ما عبر عنه الفلاسفة من خلال قولهم: "جبر علي ومعلولي".

العلاقة بين العلة والمعلول من وجهة نظر المتكلمين (نظرية الأولوية).

في المقابل نجد أن بعض المتكلمين يذهبون الى الاعتقاد بالأولوية (بدل الوجوب)، حيث قالوا: لا لزوم لكي يكون المعلول ضرورياً بالنسبة للعلة حتى تقوم بإيجاده. أي لا لزوم لإقتران وجود المعلول بالضرورة، بل يكفي في الأمر رجحان كفة الوجود على كفة العدم، وخروج الممكن من حالة الإستواء المستقرة بين الوجود والعدم بإتجاه الوجود حتى تكتب الموجودية للمعلول<sup>(١)</sup>.

وبحسب ما تعتقد به تلك المجموعة من المتكلمين، فإن العلاقة بين العلة والمعلول - على الأقل فيما يختص بالأفعال الإختيارية - علاقة أولوية، أي أن وجود المعلول ليس ضرورياً وحتمياً. وذلك على الرغم من وجود علته التامة، بل

---

١ - توهمت تلك المجموعة من المتكلمين بأن تطبيق كلام الحكماء على الأفعال الإرادية من شأنه أن يبعث على القول بالجبرية. ولذا بأن الضرورة ليست الباعث على قيام الإنسان بعمل ما - مع تحقق وتوفير كافة المقدمات والظروف المؤدية لإنجازه - بل الأولوية البحتة هي تبعث على ذلك. لأنه لو كان الفاعل يقوم بعمله مجبراً ومضطراً لتنافى ذلك مع كونه مريداً ومختاراً. والإشكال نفسه يرد حول افعال البارى عز وجل. ولذا فإن اولئك المتكلمين قد اتهموا الفلاسفة بالقول بمجبورية الخالق واضطراره على مستوى افعاله.

أما الجواب على الإشكال المذكور، فسيرد مفصلاً في الفصل السادس من المرحلة الثانية عشر بإذنه تعالى.

إن وجوده قائم فقط لألوليته على العدم.

## أقسام الأولوية

يرى المتكلمون أن للأولوية تقسيمات مختلفة، ومن جملة تلك التقسيمات:

الأولوية الذاتية والأولوية الغيرية.

والأولوية الذاتية عبارة عن أولوية ناشئة عن ذات الممكن، من دون أن يكون للعلة أي دور في رجحانها، أي من دون أن تكون العلة معطية الأولوية لذات المعلول. فالشيء الذي تخلو ذاته من نسبة متساوية بين الوجود والعدم، بل كان أقرب إلى الوجود منه إلى العدم. وموجوديته الذاتية مرجحة على عدمه، فإن لذلك الشيء أولوية ذاتية تبعث على وجوده. والامر نفسه ينطبق على الشيء الذي تقتضي ذاته رجحان العدم. إذ لذلك الشيء أولوية ذاتية تبعث على إنعدامه وعدم تحققه.

وأما الأولوية الغيرية، فهي الرجحان الناشئ عن الغير، أي المعطى من العلة. بمعنى أن هناك عاملاً خارجياً يبعث على خروج الشيء من حد الإستواء. ويتسبب بترجيح أحد الطرفين (الوجود والعدم) على الآخر، مما يجعل الشيء أكثر قرباً من الوجود وأكثر قرباً من العدم.

وتجدر الإشارة هنا، إلى أن كل واحدة من الأولوية الذاتية والغيرية تنقسم

بدورها إلى قسمين: كافية وغير كافية.

والأولوية الكافية: هي الأولوية التي تكفي لتحقيق أحد الطرفين. فإذا كان

لوجود الشيء أولوية كافية على عدمه، فمن شأنه أن يصبح موجوداً. ووجوده

مستغن عن أي شيء آخر. سواء أكانت تلك الأولوية ذاتية أو غيرية، طبعاً، بعض

المتكلمين المسلمين يدعون أن الأولوية الذاتية غير كافية لتحقيق الأشياء، لأن ذلك

النحو من الأولوية يستوجب الإستغناء عن العلة، بما يفضي إلى موجودية الشيء من

خلال ذاته، وبذلك لا يختلف عن واجب الوجود بالذات بأي شيء<sup>(١)</sup>.

والأولوية الغير كافية، فهي التي لا تكفي لتحقيق الطرف المرجح، على نحو يكون فيه تحقق ذلك الطرف محتاجاً إلى عامل آخر.

رد نظرية الأولوية

النص:

والأولوية بأقسامها باطلة: أما الاولوية الذاتية فلأن الماهية قبل الوجود باطلة الذات لا شيئية لها حتى تقتضي أولوية الوجود كافية أو غير كافية وبعبارة أخرى: الماهية من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة ولا أي شيء آخر.

وأما الاولوية الغيرية وهي التي تأتي من ناحية العلة فلانها لما لم تصل الى حد الوجوب لا يخرج بها الممكن من حد الاستواء ولا يتعين بها الوجوب أو العدم<sup>(٢)</sup> ولا ينقطع بها السؤال أنه لم وقع هذا دون ذلك وهو الدليل على أنه لم تتم بعد للعلة عليتها.

فحصل أن الترجيح انما هو بايجاب العلة وجود المعلول بحيث يتعين له الوجود ويستحيل عليه العدم أو ايجابها عدمه. فالشيء - أعني الممكن - ما لم يجب لم يوجد.

١ - يقول الحكيم السبزواري في حاشيته على منظومته: "ومنهم من يقول بالأولوية الذاتية الغيركافية. وأما الكافية فلا قائل بها منهم. كيف وهي توجب إنسداد باب إثبات الصانع تعالى. وهم ملئون أهل الرشاد، مبرنون من الإلحاد". شرح المنظومة ص ٧٠ - غرر في بعض أحكام الوجوب الغيرى.

٢ - وليس بين استواء الطرفين وتعين أحدهما واسطة - منه -

الشرح :

## بطلان الأولوية الذاتية

كما تبين لنا، فإن الأولوية الذاتية، هي كون ماهية الممكن ذاته، مقتضية للوجود، أي أنها من تلقاء ذاتها تحدد أولوية الوجود على العدم. وهذا غير قابل للقبول سواء كانت تلك الأولوية كافية أو غير كافية، لأن الماهية قبل تحققها وموجوديتها خالية من التحقق والشيئية، وعاجزة عن إقتضاء الوجود لذاتها، وذلك على اعتبار أن الشيء ذو ثبوت وتحقق وآثار بواسطة وجوده. وإذا لم يكن موجوداً فهو فاقد لكل أثر وشيئية، وبتعبير آخر: الماهية في مرتبة ذاتها لا تختص بشيء سوى ذاتها (مع العلم أن ذاتها ليست شيئاً). فالإنسان مثلاً- في مرتبة ذاته هو إنسان فقط (أي انسانية مجردة عن الوجود) ولا شيء آخر غير ذلك. والمسألة لا تقتصر على أن وجود الإنسان وعدمه خارج إطار ذاته، بل إمكان الإنسان كذلك أيضاً... وحاصل الأمر هو أن الماهية بما هي هي (في مرتبة ذاتها) لا يمكن أن تنسب إلا إلى ذاتها.

بطلان الأولوية الغيرية: أما القول بالأولوية الغيرية فيتعلق بشكل العلاقة بين العلة والمعلول. والأولوية الغيرية تعني أن العلة تعطي معلولها أولوية وجوده، بمعنى أن وجود المعلول يتحصل له الرجحان - وليس الوجوب والضرورة - من خلال وجود العلة. والحق هو أن العلة تقوم بإيجاد المعلول نظراً لضرورته. وما لم يصل المعلول الى حد الضرورة وإغلاق كافة سبل العدم المؤدية اليه، لما تسنى له الموجودة. إذ لو أن العلة لا تعطي لمعلولها الضرورة، لأدى ذلك الى بقاء طريق العدم مفتوحاً أمامه، مما يعني إمكان معدومية ذلك المعلول على الرغم من وجود علته. وبناءً عليه. يصبح المعدوم قابلاً للوجود وقابلاً للعدم، رغم وجود علته، مما يعني أيضاً بقاءه في حيز الإمكان وتساوي نسبته إلى الوجود والعدم. وفي سبيل

خروجه من ذلك الإستواء. أي صيرورته موجوداً أو معدوماً، لا ريب أنه يحتاج إلى عامل خارجي، يبعث على تعيينه في أحد الموقعين (الوجود والعدم). ومن هنا نلاحظ أن القول بالأولوية الغيرية يجعل الشيء الذي يفترض أن يكون علة ليس بالعلة التامة. لأنه مع وجود العلة التامة وتحققها لا يبقى مبرر للسؤال عن سبب موجودة المعلول.

### يقول الشهيد مطهري في هذا المجال

"كل واحد منا يعرف العلة على أساس أنها معطية الوجود للمعلول. والآن ما نتوخى معرفته هو هل أن العلة تعطي المعلول الضرورة كما أنها تعطيه الوجود، أم لا وبعبارة أخرى: مع فرض تحقق العلة التامة للشيء، هل أن تحقق المعلول جبري وقطعي وغير قابل للتخلف عن الحصول.

ومع قليل من التأمل، يلاحظ أنه لو لم تكن العلة معطية للضرورة. لما كانت أيضاً معطية للوجود. لأن للمعلول "إمكان الوجود" مع قطع النظر عن علته. ولا شك أن "إمكان وجود" الشيء كعفي وحده إلى موجودة الشيء، وإلا لكانت كل ظاهرة ممكنة محصلة للموجوديه من دون علة وموجب. وهذا هو عين عن الصدفة المساوية لنفي العلية والمعلولية العامة. وهي بالتالي مساوية - كما نعلم - لنفي كافة العلوم ومفضية إلى الوقوع في ورطة السفسطة.

وبعدما تبين لنا عدم كفاية الإمكان الذاتي لوجود الشيء وتحققه. نقول: إذا افترضنا أن المعلول لم تتبدل حاله عما كان عليه قبل تحقق علته، أي كون المعلول قبل تحقق العلة (بما هو ماهية) لا يختلف البتة عن المعلول بعد تحقق العلة (بما هو متحد مع الوجود). في مثل هذه الحالة سنخلص الى نتيجة مفادها أنه لا فرق بين تحقق العلة وعدم تحققها بالنسبة للمعلول. مما يعني كون المعلول مساوياً للصدفة والإتفاق، وهذا ممتنع عقلاً، سواء كانت العلة متحققة (أي في حال تحققها ولكن

من دون تأثيرها على المعلول) أو لم تكن. لذلك كله، لو لم تكن العلة معطية الضرورة لمعلولها، لما كانت أيضاً معطية الوجود له. أي في الواقع لما كانت العلة علة ولهذا لا مفر من القول بأن العلة بهذا اللحاظ مساوية للضرورة والجبر، ونظام العلة والمعلول نظام ضروري وجبري لا محالة<sup>(١)</sup>.

الضرورة بشرط المحمول

النص :

ما تقدم من الوجوب هو الذي يأتي الممكن من ناحية علته، وله وجوب آخر يلحقه بعد تحقق الوجود أو العدم، وهو المسمى بالضرورة بشرط المحمول فالممكن الموجود محفوف بالضرورتين: السابقة واللاحقة.

الشرح :

الى هنا، يكون قد اتضح لنا أن نسبة الوجود للماهية بحسب ذاتها وبنفسها هي الإمكان. أما إذا أخذت الماهية بعين الإعتبار على نحو مترافق مع علتها التامة، فنسبة الوجود إليها عندئذ هي نسبة الضرورة والوجوب، لأنه بمقتضى قاعدة "الشيء ما لم يجب لم يوجد" فإن العلة التامة لا تقوم بإيجاد معلولها ما لم يكن وجوده ابتداءً أمراً ضرورياً وواجباً وهذا الوجوب والضرورة، وجوب لناحية ما تعطيه العلة للماهية، ووجوب يتقله العقل ويعتبره على أنه قبل وجود الماهية، حيث يقال لذلك الوجوب وجوباً "بالغير".

وهناك أيضاً نوع آخر من الوجوب والضرورة. وهو الذي تتصف به الماهية بعد ما تتلبس بالوجود حيث تكون الماهية في تلك الحالة موجودة بالضرورة، مجرد خروجها إلى حيز الوجود، والضرورة هنا قائمة ما دامت الماهية موجودة،

---

١- "أسس الفلسفة والمذهب الواقعي" ج ٣- ص ٧٧- النسخة الفارسية.

وما دامت مشروطة بموجوديتها. إذا لو كانت معدومة في حال كونها موجودة لاستلزم من ذلك إجتماع النقيضين، لهذا يستحيل أن تكون الماهية في ظرف موجوديتها معدومة بعد تحقق تلك الموجودة، ويسمى هذا النوع من الضرورة "ضرورة بشرط المحمول".

ولهذا يقال في هذا السياق بأن للماهية الموجودة ضرورتين: أحدهما ما قبل تحقق الماهية حيث تستمد تلك الضرورة من العلة. والأخرى الضرورة التي تتصف بها الماهية بعد التحقق.

ملاحظة: إختلاف الضرورة بشرط المحمول بين المنطق والفلسفة.

لا بد من التمييز بين إصطلاح الضرورة بشرط المحمول في المنطق، والضرورة بشرط المحمول في الفلسفة. وتوضيح الأمر هو أن المنطقيين يرون - على مستوى عالم الذهن - أنه كلما كان موضوع القضية مقيداً بمحمول القضية، فإن ثبوت المحمول للموضوع ضروري، حيث تسمى تلك الضرورة ضرورة بشرط المحمول. فإذا قيل مثلاً: حسن أبيض البشرة" فإن ثبوت محمول هذه القضية لموضوعها يندرج في إطار الممكن، أي أن الإمكان هو مادة القضية، أما إذا قيل: "حسن أبيض البشرة، بشرط أن يكون ابيض البشرة" فإن مادة القضية هنا هي الوجوب والضرورة، لأن هذا الحمل هو من قبيل حمل الشيء على نفسه، وكما نعلم فحمل الشيء على نفسه ضروري وسلب الشيء عن نفسه ممتنع.

أما رأي الفلاسفة حول الضرورة بشرط المحمول. فلا يخضع للإعتبارات الذهنية. بل يستند إلى متن الواقع. إذ يقصدون من تلك الضرورة بأن نسبة الوجود إلى الماهية ضرورية في كل ماهية متلبسة بالوجود، وذلك على اعتبار أن الماهية المتلبسة بالوجود، موجودة بالضرورة. وهذا ما يعبر عنه الحكماء بقولهم: "الشيء لا ينقلب عما هو عليه".





## الفصل السادس

### في معاني الإمكان

النص :

الإمكان المبحوث عنه ههنا هو لا ضرورة الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية المأخوذة من حيث هي، وهو المسمى بـ"الإمكان الخاص" و"الخاصي".

وقد يستعمل الامكان بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف سواء كان الجانب الموافق ضرورياً أو غير ضروري فيقال : الشيء الفلاني ممكن - أي ليس بمتنع - وهو المستعمل في لسان العامة أعم من الإمكان الخاص، ولذا يسمى امكاناً عاماً وعماماً.

وقد يستعمل في معنى اخص من ذلك وهو سلب الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية كقولنا : الإنسان كاتب بالإمكان حيث أن الإنسانية لا تقتضي ضرورة الكتابة ولم يؤخذ في الموضوع وصف يوجب الضرورة ولا وقت كذلك وتحقق الإمكان بهذا المعنى في القضية بحسب الاعتبار العقلي بمقايسة المحمول الى الموضوع، لا يتنافي ثبوت الضرورة بحسب الخارج بثبوت العلة ويسمى الإمكان الاخص.

وقد يستعمل بمعنى سلب الضرورة من الجهات الثلاث والضرورة بشرط

المحمول ايضاً، كقولنا : زيد كاتب غداً بالإمكان ويختص بالامور المستقبلية التي لم تتحقق بعد حتى يثبت فيها الضرورة بشرط المحمول. وهذا الإمكان انا يثبت بحسب الظن والغفلة عن أن كل حادث مستقبل إنما واجب أو ممتنع لانتهائه الى علل موجبة مفروغ عنها، ويسمى الإمكان الإستقبالي.

الشرح :

للإمكان معانٍ مختلفة ومتعددة، حيث يتحدث هذا الفصل عن بعض تلك المعاني :

### ١ - الإمكان الخاص او الخاصي.

الإمكان الخاص يأتي بمعنى سلب ضرورتي الوجود والعدم عن ذات الموضوع وهو قسيم الوجوب الذاتي والإمتناع الذاتي. وعندما نقول : " الإنسان ممكن " وفق هذا الإصطلاح فمعنى ذلك أن الإنسان يخلو من إقتضاء الوجود كما يخلو من إقتضاء العدم، وبعبارة أخرى : خلو وجود الإنسان من الضرورة الذاتية والعدم.

أما وجه تسمية هذا الإمكان بـ "الإمكان الخاص" فيعود إلى أنه أكثر محدودية بالنسبة إلى المعنى الثاني الذي سيرد لاحقاً. إضافة الى أنه يستعمل في تعبيرات خاصة لذلك يقال له ايضاً "الإمكان الخاصي" (نسبة إلى الخاصة).

### ٢ - الإمكان العام او العامي.

والإمكان العام هو سلب الضرورة عن الجانب المخالف للقضية، فعندما يقال مثلاً "الإنسان ممكن" بالإمكان العام، فمعنى ذلك ان سلب الوجود عن الإنسان (أي الجانب المخالف للقضية) ليس ضرورياً. وبتعبير آخر، لا يكون وجود الإنسان

ممتنعاً إلا أن ذلك الإمكان لا يبين فيما إذا كان ثبوت الوجود للإنسان (أي الجانب الموافق للقضية) ضرورياً. أم لا. وعليه فإن كل من الإحتمالين وارد.

وتيجة المسألة هي أن الإمكان العام في القضية الموجبة ينفي الإمتناع فقط، من دون أن يثبت الوجود أو ينفيه، ولذلك يصح جمعه مع الوجود مثل: "الله ممكن". ويصح جمعه مع الإمكان الخاص مثل "الإنسان ممكن". أما في القضية السالبة فإن الإمكان العام ينفي الوجود فقط. من دون أن يثبت الإمتناع أو ينفيه، ولذلك لا مانع من إجتماعه مع الإمتناع مثل: "من الممكن ان لا يكون شريك الباري موجوداً". وأيضاً لا مانع من إجتماعه مع الإمكان مثل: "من الممكن أن لا يكون الإنسان موجوداً". ومفاد هاتين القضيتين هو أن الوجود لشريك الباري وللإنسان ليس ضرورياً، إلا أن ذلك لا يبين فيما إذا كانا ممتنعين أم لا.

#### وجه التسمية

ومن هنا يتضح أنه كلما كان الإمكان الخاص صادقاً، كان الإمكان العام صادقاً أيضاً، لكن هناك بعض الموارد التي يكون فيها الإمكان العام صادقاً من دون أن يكون الإمكان الخاص كذلك. مما يعني أن ذلك الإمكان أعم من الإمكان الخاص، ولهذا يقال له "الإمكان العام".

وبما أن لسان العامة يتداول مصطلح الإمكان وفق المعنى الثاني - فمثلاً عندما يقول أحد الناس: من الممكن أن تكون الروح موجودة، فالمقصود بذلك أن وجود الروح ليس محالاً - لذا يقال لهذا الإمكان "الإمكان العامي" أيضاً (نسبته الى العامة).  
٣ - الإمكان الأخص.

وهو إمكان في مقابل الضرورة الذاتية، الوصفية والوقعية، حيث من شأنه نفي تلك الضرورات الثلاث. وتوضيح ذلك هو أن المحمول في القضية، تارة يمثل

ضرورة لذات الموضوع. مثل : قضية "الإنسان ناطق". حيث تسمى تلك الضرورة ضرورة ذاتية. وتارة أخرى لا يمثل ضرورة لذات الموضوع، بل يكون موضوع القضية مقيداً بوصف، إذ مع أخذ ذلك الوصف المحمول ضرورياً للموضوع. مثال ذلك : تحرك أصابع اليد تخلو من الضرورة على مستوى ذات الإنسان، أما إذا كان الإنسان مقيداً بالكتابة وقيل : "الإنسان كاتب، وما دام الإنسان كاتب فيان أصابعه متحركة". فهنا نلاحظ أن حركة الأصابع تصبح ضرورية للإنسان، حيث تسمى تلك الضرورة "ضرورة وصفية". وأحياناً، قد لا يكون المحمول ضرورياً لذات الموضوع، إلا أن الموضوع قد يكون مقيداً بزمان خاص. إذ مع أخذ ذلك الزمان بعين الاعتبار يصبح المحمول ضرورياً للموضوع، كأن يقال : "الأرض مضيئة عندما تشع عليها أشعة الشمس". ويسمى هذا النوع من الضرورة بـ"الضرورة الوقتية".

فالإمكان الأخص يفيد بأن المحمول لا يمثل ضرورة لذات الموضوع. كما يفيد أن المحمول غير ضروري للموضوع وكذلك عندما لا يكون الموضوع مقيداً بوصف أو زمان، إذ أن تقيده بهما من شأنه أن يجعل المحمول ضرورياً لذلك الموضوع. مثال ذلك قضية : "من الممكن أن يكون الإنسان كاتباً". وبناء عليه فإن الإمكان الأخص ينفي كلاً من الضرورة الذاتية والضرورة الوصفية والوقتية.

وجه التسمية : من هنا يتضح أنه كلما كان الإمكان الأخص صادقاً كان الإمكان الخاص صادقاً أيضاً. إلا أنه ليس صحيحاً أنه كلما كان الإمكان الخاص صادقاً، كان الإمكان الأخص كذلك أيضاً. إذ أن سلب الضرورة الذاتية لا يستلزم سلب الضرورة الوصفية والوقتية، وعليه فإن الإمكان الأخص من الإمكان الخاص، ولهذا سمي كذلك.

الإمكان الإستقبالي ينفي الضرورة بشرط المحمول، إضافة إلى نفيه كل من الضرورة الذاتية، الوصفية والوقئية. لذلك فهو يعني أنه أخص من كافة معاني الإمكان بما في ذلك الإمكان الأخص، ولتوضيح هذا النوع من الإمكان، لا بد أولاً من توضيح معنى الضرورة بشرط المحمول، ولقد ذكرنا سابقاً بأن الضرورة بشرط المحمول تفيد بأن "الشيء لا يتقلب عما هو عليه". فالحوادث المتعلقة بالزمان الماضي أو الحاضر، إنما هي متعينة وجوداً أو عدماً ولا يمكن أن تكون غير ذلك. فمثلاً: إذا وقع حادث ما في زمان ومكان معينين، فإن ذلك الحادث متحقق بالضرورة مع حفظ كافة قيوده، ومن المحال حذفه من المرتبة الوجودية التي حصل فيها. أي من المستحيل أن لا يكون قد حصل ذلك الحادث في الساعة الفلانية وفي الشارع الفلاني. وتسمى هذه الضرورة ضرورة بشرط المحمول. وعلى مستوى العدم أيضاً فالمسألة تتدرج ضمن ذلك القبيل، فإذا كنت أنا معدوماً قبل قرنين، فأنا وقتذاك معدوم بالضرورة، ومن المحال أن أكون موجوداً في ذلك المقطع من الزمان، لأنه من المحال إنقلاب العدم إلى وجود وإنقلاب الوجود إلى عدم. وكافة الامور المتعلقة بالزمن الماضي أو الحاضر تختص بهذا النوع من الضرورة أيضاً وذلك بإعتبار أنها متعينة وجوداً أو عدماً. وفي هذا السياق، إما أن يكون وجودها ضرورياً أو عدمها.

أما الحوادث المتعلقة بالمستقبل. مثل وقوع زلزال ما بعد شهر واحد من الآن. فذلك غير متعين وجوداً أو عدماً ولذلك ليس لذلك الزلزال ضرورة بشرط المحمول، إذ من الممكن أن يحصل. ومن الممكن ان لا يحصل، ويسمى ذلك النوع من الإمكان بالإمكان الإستقبالي.

## مناقشة لتحقق الإمكان الإستقبالي

يعرب العلامة رحمه الله عن رفضه للإمكان الإستقبالي بعد ما قام بتوضيح معناه حيث يرى بأنه ليس ثمة فرق بين الحاضر والماضي من جهة والمستقبل من جهة أخرى بلحاظ الواقع ونفس الأمر. إذ كما أن الحوادث المتعلقة بالماضي والحاضر متعينة وجوداً وعدمياً، وهي على تلك الحال بالضرورة، فإن الحوادث المتعلقة بالمستقبل أيضاً متعينة في الواقع ونفس الأمر. ولذلك لا بد من كون الوجود أو العدم ضرورياً لها بإعتبار أن المستقبل متعلق بالماضي والحاضر، فالمعلول يحصل نتيجة لسلسلة من العلل الغير قابلة للتغير والتبدل على مستوى متن الواقع. فمثلاً الزلزال الحاصل بعد شهر، هو معلول نتيجة لعوامل خاصة، بحيث إذا تحققت تلك العوامل فإن ذلك الزلزال لا ريب حاصل بالضرورة، وإذا لم تتحقق فهو لن يحصل بالضرورة، لكن بما أننا نجهل فيما إذا كانت تلك العوامل موجودة أم لا، نقول عندها بأن حصول الزلزال ممكن وعدم حصوله ممكن أيضاً. وهذا النوع من الإمكان إنما هو ناشئ عن عدم علمنا بحيثيات الواقع وإلا فإن الشيء في الواقع ونفس الأمر لا شيء سوى الضرورة.

### رأي الحكيم السبزواري حول الإمكان الإستقبالي

الحكيم السبزواري من جهته، كان له رأي مطابق لرأي العلامة، لهذا فهو يقول حول الإمكان الإستقبالي: " هذا شيءٍ إعتبره الجمهور من المنطقيين، وأما التحقيق الحكمي فيؤدي أن الإستقبال والماضي والحال متساوية في عدم التعيين في نظرنا، وفي التعيين في نفس الأمر، وفي الضرورة والإمتناع في الواقع، والإمكان بإعتبار نفس المفهوم <sup>(١١)</sup> (٢)".

١- شرح المنظومة للسبزواري ص ٦٤.

## إصطلاحان آخران في معنى الإمكان

النص :

وقد يستعمل الإمكان بمعنيين آخرين :

أحدهما : ما يسمى الإمكان الوقوعي ، وهو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال ، أي ليس ممتنعاً بالذات أو بالغير ، وهو سلب الإمتناع عن الجانب الموافق ، كما أن سلب الإمكان العام ، سلب الضرورة عن الجانب المخالف.

وثانيهما : الإمكان الإستعدادي ، وهو كما ذكره نفس الإستعداد ذاتاً. وغيره إعتباراً ، فإن تهيؤ الشيء لأن يصير شيئاً آخر ، له نسبة إلى الشيء المستبعد ، ونسبة إلى الشيء المستعد له فبالإعتبار الأول يسمى "إستعداداً" فيقال مثلاً : النطفة لها إستعداد أن تصير إنساناً وبالإعتبار الثاني يسمى "الإمكان الإستعدادي". فيقال : "الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة".

الشرح :

يتناول هذا القسم إصطلاحين إضافيين حول معاني الإمكان. أحدهما "الإمكان الوقوعي" والآخر "الإمكان الإستعدادي".

### الإمكان الوقوعي

الإمكان الوقوعي هو في مقابل الإمتناع الوقوعي، تماماً كما أن الإمكان الذاتي يقابل الإمتناع الذاتي. فثمة شيء قد تكون ذاته ملاك ومناطق حكم العقل بإستحالاته. أي أن العقل يلاحظ بنفسه ومع قطع النظر عن أي شيء آخر، بأن المسألة الفلانية تؤدي إلى حصول التناقض، فيحكم بإمتناعها. مثال ذلك تقدم الشيء على نفسه، التسلسل في سلسلة العلل وتوقف الشيء على نفسه. إن مثل هذه الأمور ممتنعة ذاتاً، في مقابل الممكن الذاتي الذي تشكل ذاته مناطق وملاك الحكم العقلي بعدم الإمتناع.

وأحياناً أخرى، لا تكون ذات الشيء مناطق وملاك الحكم بالإستحالة، بمعنى عدم وجود تناقض على مستوى الذات، إلا أن تحقق ذلك الشيء يستلزم المحال بحيث يوجد بعض الشرائط التي يستحيل تحقق ذلك الشيء في ظل وجودها وتحققها. مثال ذلك: الحرارة في حال إنعدام النار وفي حال إنعدام كل وسيلة أخرى باعثة على الحرارة. إذ للحرارة في مثل هذا الحال إمتناع وقوعي. لأن تحقق الحرارة هنا يؤدي الى وجود المعلول من دون العلة، ولتحقق المعلول من دون العلة إمتناع ذاتي. أما إذ لم يكن الشيء ممتنعاً ذاتاً، كما لم يكن ممتنعاً وقوعاً، فهو عندئذٍ ممكن وقوعي، أي إن وقوعه ممكن بالإضافة إلى أن ذاته ممكنة.

من هنا يتضح لنا بأن الإمكان الوقوعي يبين سلب الإمتناع بالذات والإمتناع بالغير عن الطرف الموافق للقضية. فإذا قيل "لألف إمكان وقوعي". فذلك يعني أن



ليس لوجوده إمتناع ذاتي كما ليس له إمتناع غيري. تماماً كما أن الإمكان العام سلب الضرورة عن الطرف المخالف للقضية. أي إذا قيل "لألف إمكان عام". فمعنى ذلك أن عدم ألف ليس ضرورياً، مما يستلزم سلب الإمتناع عن الطرف الموافق للقضية.

ملاحظة : الفرق بين الإمكان الوقوعي والإمكان العام.

لا بد من الإلتفات إلى أن الإمكان العام يسلب الضرورة الذاتية عن الطرف المخالف للقضية. وبناءً عليه فإن لازمة ذلك نفي الإمتناع الذاتي عن الجانب الموافق للقضية، كما أن النفي والإثبات لا يتعرضان للضرورة بالغير والإمتناع بالغير. لذلك نرى أن مضمون الإمكان العام أعم من الإمكان الوقوعي. إذ أن الإمكان الوقوعي، يسلب أيضاً - إضافة إلى الإمتناع الذاتي - الإمتناع الغيري عن الطرف الموافق للقضية.

الإمكان الإستعدادي

من خلال ملاحظة الأشياء الموجودة في عالم الطبيعة يتبين لنا بأن لكل واحد من تلك الأشياء القابلية والإستعداد لكي يتبدل إلى بعض الأشياء الأخرى. ولو لم يكن الأمر كذلك لكان عالم الطبيعة فاقد لأي مظهر من مظاهر التغير والتحول. والملاحظة التي يتوجب الإلتفات إليها في هذا المقام، هي أن الإرتباط المذكور غير قائم بين كل الأشياء. أي ليس الأمر أن كل بذرة لديها قابلية التحول إلى كل نبتة، بل حبة القمح لا تنبت منها إلا سنابل القمح، وحبّة الشعير لا تؤدي إلا إلى إنبات الشعير.

وحاصل الأمر هو أن لكل شيء في هذا العالم الطبيعي خصوصية معينة، يتسنى له من خلالها التبدل إلى شيء آخر، أو بعض الأشياء الأخرى الخاصة. فمثلاً نطفة

الإنسان لديها خصوصية معينة تستطيع من خلالها أن تتبدل وتتحول إلى إنسان، فمن جهة تعتبر تلك الخصوصية متعلقة بالإنسان، ومن جهة أخرى، تعتبر متعلقة بالنطفة، فإذا نسبنا تلك الخصوصية إلى النطفة، فذلك يعني أنها وصف للنطفة، حيث تسمى بـ "الإستعداد" فنقول عندها: "للنطفة إستعداد التحول إلى إنسان". أما إذا نسبنا تلك الخصوصية للإنسان فمعنى ذلك أننا أخذناها بما هي وصف للإنسان، وتسمى حينئذ "الإمكان الإستعدادي". فيصح قولنا: "هناك إمكان لإيجاد الإنسان من النطفة".

وبناء على ذلك، نرى أن الإمكان الإستعدادي ذاتاً، هو عين الإستعداد، والفرق بينهما إعتباري. أي أن حقيقة الشيء تسمى إستعداداً بإعتبار إضافته إلى المستعد، وتسمى الإمكان الإستعدادي بلحاظ إضافته إلى المستعد له.

الفرق بين الإمكان الإستعدادي والإمكان الذاتي

النص :

والفرق بينه وبين الإمكان الذاتي، كما سيجي، إعتبار تحليلي عقلي يلحق الماهية المأخوذة من حيث هي، والإمكان الإستعدادي صفة وجودية تلحق الماهية الموجودة فالإمكان الذاتي يلحق الماهية الإنسانية المأخوذة من حيث هي. والإمكان الإستعدادي يلحق النطفة الواقعة في مجرى تكون الإنسان.

ولذا ايضاً كان الإمكان الإستعدادي يقبل الزوال عن الممكن فإن الإستعداد يزول بعد تحقق المستعد له بالفعل بخلاف الإمكان الذاتي فإنه لازم الماهية، هو معها حيثما تحققت.

ولذا أيضاً كان الإمكان الإستعدادي ومحلها المادة بالمعنى الأعم<sup>(١)</sup> يتعين معه الممكن المستعد له كالإنسانية التي تستعد لها المادة بخلاف الإمكان الذاتي الذي في الماهية فإنه لا يتعين لها الوجود او العدم.

والفرق بين الإمكان الإستعدادي والوقوعي أن الإستعدادي إنما يكون في الماديات والوقوعي أعم مورداً.

الشرح :

بعد ما قام العلامة رحمته الله ببيان معنى الإمكان الإستعدادي ، ينتقل إلى مقياسه مع الإمكان الذاتي بهدف إبراز الفوارق الموجودة بينهما. والحقيقة هي أن هناك الكثير من الإختلافات القائمة بين الإمكانين على نحوٍ دفع البعض إلى الإعتقاد بعدم وجود أي وجه مشترك قائم بينهما. أما سماحة العلامة - طاب ثراه - فيعتبر أن هناك فرقاً واحداً أساسياً بين الإمكان الإستعدادي والإمكان الذاتي ، حيث يشكل ذلك الفرق منشأ كافة الإختلافات الأخرى بينهما ، مع العلم أن الآخرين كالمحقق السبزواري قد ذكروا تلك الأمور إلى جانب بعضهما البعض وليس على أساس أن بعضها متفرع عن الآخر.

الفرق الأساسي بين الإمكان الإستعدادي والإمكان الذاتي

مهما يكن من أمر ، فإن الفرق الأساسي بين الإمكان الذاتي والأمكان الإستعدادي ، هو أن الإمكان الذاتي مفهوم إعتباري وأمر إنتزاعي ليس له وجود

---

١- المادة بالمعنى الأعم تشمل المادة بالمعنى الأخص وهي الجوهر القابل للصور المنطبعة فيها كمادة العناصر لصورها وتشمل متعلق النفس المجردة كالبدن للنفس الناطقة وتشمل موضوع العرض كالجسم للمقادير والكيفيات منه.

منحاز في الخارج، إلا أن لمعرضه الذي يمثل منشأ إلتزاعه في الخارج ما بإزاء خارجي، يعني عندما نقول: الإنسان ممكن الوجود، فذلك لا يعني أن هناك أمراً في الخارج يسمى الإمكان ويعرض على الإنسان ولديه وجود خاص به، كعروض (مثلاً) العلم، الشجاعة واللذة على الإنسان. بل ذلك يعني أن الذهن عندما يعتبر ماهية الإنسان من حيث هي ويرى أنها لا تقتضي الوجود ولا تقتضي العدم، يقوم بإنتزاع صفة الأمكان منهما ويحملها عليها... وسوف نعود للحدِيث عن هذا الموضوع وذلك في الفصل المقبل، وفي خاتمة هذه المرحلة.

أما الإمكان الإستعدادي فهو أمر وجودي وله ما يوازيه في الخارج، وبتعبير آخر: هو أمر حقيقي وليس أمراً إعتبارياً<sup>(١)</sup>. والحدِيث عن هذا النوع من الإمكان سيرد مجدداً وفي مناسبات مختلفة حيث سيتضح لنا حينذاك بأن الإمكان الإستعدادي عرض عارض على المادة ونسبته إليها كنسبة الجسم التعليمي (الحجم) الذي يعتبر من انواع الكم، إلى الجسم الطبيعي. إذاً كما أن الجسم الطبيعي جوهر له إمتداد في الجهات الثلاث، من دون أن يكون ذاتاً مقتضياً لإمتداد خاص وطول وعرض وعمق معين، فيقوم ذلك الجسم التعليمي بما هو عرض، ويعطي التعيين لإمتداد الجسم الطبيعي فيجعل له حجماً مشخصاً، فالمادة كذلك أيضاً، على أساس أنها جوهر لديه قابلية وقوة وإستعداد صرف، إلا أن القابلية والقوة المتصفة بهما غير مأخوذتين في حد ذاتها (المادة). ودور الإمكان الإستعدادي هو أن يعرض على المادة بعنوان أنه كيفية ليجعلها متعينة اي أنه يؤمن الجهة للمادة التي لديها قابلية

---

١- أحياناً يستخدم تعبير آخر وهو: الإمكان الذاتي من المعقولات الثانية الفلسفية التي إتصافها خارجي وعروضها ذهني. أما الإمكان الإستعدادي فهو من المعقولات الأولية والمفاهيم الماهوية التي إتصافها خارجي وأيضاً عروضها.

صرفة، ويجعلها متعلقة بشئ أو أشياء خاصة.

## ملاحظات

الملاحظة الأولى: بما أن الإمكان الإستعدادي أمر وجودي وله ما يوازيه خارجياً، فلا بد أيضاً من أن يكون معروضه وموصوفه أمراً موجوداً في الخارج، وبناء عليه، فإن الإمكان الإستعدادي يعرض على الماهية الموجودة وليس على الماهية المعدومة. ولهذا نرى العلامة يقول: "والإمكان الإستعدادي صفة وجودية تلحق الماهية الموجودة".

والإمكان الذاتي على العكس من ذلك، إذ بما أنه أمر إعتباري فهو غير مختص بالماهيات الموجودة فحسب. بل أنه يعرض أيضاً على الماهيات المعدومة. كأن يقال: "إنسان ذو رأسين ممكن الوجود".

وفي هذا السياق يندرج كلام العلامة: "والإمكان الذاتي إعتبار تحليلي عقلي يلحق الماهية المأخوذة من حيث هي".

الملاحظة الثانية: معروض الإمكان الإستعدادي للشئ، يختلف عن معروض الإمكان الذاتي لذلك الشئ. مثلاً: الإمكان الذاتي للإنسان يعرض على ماهية الإنسان سواء كان موجوداً أو معدوماً. أما الإمكان الإستعدادي للإنسان فيعرض على النطفة الموجودة ويضعها في مسار الصيرورة نحو ذلك الإنسان. إذن معروض الإمكان الذاتي للماهية هو نفس الماهية المعتبرة من حيث هي، أما معروض الإمكان الإستعدادي لظاهرة ما هو مادة تلك الظاهرة، أي المادة التي لديها وجود.

فوارق أخرى بين الإمكان الإستعدادي والإمكان الذاتي

يشير العلامة إلى الأمر المذكور أعلاه - أي أن الإمكان الذاتي إنتزاعي

وإعتباري، في حين أن الإمكان الإستعدادي أمر خارجي ولديه ما بإزاء خارجي - على أنه الفارق الأساسي بين الإمكان الذاتي والإمكان الإستعدادي، ثم يعتبر أن منشأ الفوارق الأخرى القائمة بين الإمكانين هو ذلك الفارق تحديداً... وتلك الفوارق عبارة عن :

## ١ - الإمكان الإستعدادي قابل للشدة والضعف

الإمكان الإستعدادي شيء قابل للإنصاف بالشدة والضعف، قمثلاً الإمكان الإستعدادي للإنسان، موجود في النطفة وفي العلقة وايضاً في المضغة، في حين أن ذلك الإمكان غير متساوٍ في تلك الأمور الثلاثة، بل هو في العلقة أقوى من النطفة، وفي المضغة أقوى من العلقة... لأنه كلما أصبح الإنسان أكثر قرباً من الإنسانية كان إستعداد الإنسانية عنده أشد وأقوى، وعندما يكون إستعداد الإنسانية أكثر قوة، كان الإمكان الإستعدادي للإنسان أيضاً أكثر قوة وشدة. وذلك بإعتبار أن الإمكان الإستعدادي لا يختلف حقيقة وذاتاً عن الإستعداد بشكل عام، والمغايرة بينهما إعتبارية.

أما الإمكان الذاتي فغير قابل للشدة والضعف، لان الإمكان الذاتي يعني أن الشيء ذاتاً لا يقتضي الوجود ولا يقتضي العدم، وكما هو واضح من خلال ذلك، فإن لا إقتضائية الشيء بالنسبة للوجود والعدم خالية من الشدة والضعف، فالشيء إما أن يكون له إقتضاء الوجود أو إقتضاء العدم، وإلا لا مجال لتحقق القلة والكثرة، الشدة والضعف فيه.

ملاحظة :

لقد تحدث العلامة رحمته في الفصل الأول من المرحلة العاشرة عن الإمكان الإستعدادي، حيث جعل قابلية الإمكان الإستعدادي للشدة والضعف أصلاً إستند

إليه ليستنتج منه أن الإمكان الإستعدادي أمر وجودي<sup>(١)</sup> مما يعني ، بحسب إعتقاده ، أن الأمور الإعتبارية والمفاهيم الإبتزاعية غير قابلة للشدة والضعف ، ولذا ، إذا كان الشيء متصفاً بالشدة والضعف ، فلا يمكن إحتسابه أمراً إعتبارياً. بل لا بد أن يكون له ما بإزاء خارجي. وفي النتيجة ، الإمكان الذاتي غير قابل أبداً للشدة والضعف نظراً لأنه أمر إبتزاعي.

## ٢- الإمكان الإستعدادي قابل للزوال

الإمكان الإستعدادي شيء ممكن الزوال والإنعدام ، إذ أنه ليس ملازماً لموضوعه دائماً. فهذا النوع من الإمكان قابل للزوال من خلال حالتين ، إحداهما خروج الشيء من وضعية القوة إلى وضعية الفعل. والأخرى زوال<sup>(٢)</sup> الإستعداد قبل وصوله إلى مرحلة الفعلية ، نتيجة الآفات الخارجية والظروف غير الملائمة. فمثلاً الإمكان الإستعدادي لنبته القمح الناتج عن حبة القمح يمكن زواله في حالتين.

الحالة الأولى : أن تنمو تلك الحبة في ظل ظروف مساعدة على تحولها إلى نبتة قمح. وعندما تحصل فعلية تلك النبتة ، فإن إمكانها الإستعدادي يزول عن موضوعها. وذلك على إعتبار أن قوة الشيء - والتي هي إمكانه الإستعدادي - غير قابلة للإجتمع مع فعليته. لأن حيثية القوة حيثية فقدانية في حين أن حيثية الفعلية حيثية وجدانية ، بما يعني أنهما غير قابلين للإجتمع.

الحالة الثانية : فساد حبة القمح نتيجة تأثير عوامل خارجية ، على نحو لا يكون لها معه قابلية التحول إلى نبتة ، كأن تنفتت أو تطحن. حيث أنه في تلك الحالة

---

١- حرفية كلامه ﷺ كالتالي : " وهذا الإمكان أمر خارجي ، لا معنى عقلي إعتباري لاحق بماهية الشيء. لأنه بالشدة والضعف ، والقرب والبعد ."

٢- في النص لم تتم الإشارة إلى الحالة الثانية.

يكون قد سلب عنها أيضاً الإمكان الإستعدادي لصيرورتها نبتة قمح.

في حين نرى أن الإمكان الذاتي غير قابل للسلب عن موضوعه. فالماهية في أي مرتبة كانت، ومهما كانت الظروف الحاصلة لها، ليس لذاتها إقتضاء الوجود كما ليس لها إقتضاء العدم. ولذلك هي متصفة بالإمكان الذاتي دائماً (سنحدث مفصلاً عن هذا الموضوع في الفصل المقبل).

### ٣- الإمكان الإستعدادي تعيني

أحد الفوارق الأخرى بين الإمكان الإستعدادي والإمكان الذاتي، هو أن الإستعدادي للشئ يعطي الشئ التعين والتشخص. فمثلاً: الإمكان الإستعدادي للإنسان، والموجود في النطفة، إنما يقوم بتشكيل العلاقة بين النطفة والإنسانية، حيث يضعها في مسير الصيرورة نحو الإنسان. وليس صحيحاً أن النطفة متساوية في النسبة بين الإنسانية والإنسانية، بل إنها تختص بإقتضاء الإنسانية. والفضل في ذلك الإقتضاء يعود إلى الإمكان الإستعدادي القائم في النطفة. أما الإمكان الذاتي، فيفتقد لتلك الخاصية، بحيث أنه لا يعطي أي تعين لأي من طرفيه - أي الوجود والعدم - وبعبارة أخرى: إن نسبة الماهية المختصة بالإمكان الذاتي متساوية بين الوجود والعدم على نحو يخلو من أي رجحان لأحد الطرفين.

### الفرق بين الإمكان الإستعدادي والإمكان الوقوعي

يشير العلامة في نهاية هذا الفصل إلى التفاوت القائم بين الإمكان الإستعدادي والإمكان الوقوعي، حيث يرى أن الإمكان الوقوعي أعم من الإمكان الإستعدادي. بإعتبار أن الإمكان الإستعدادي ينحصر تحققه في الأمور المادية. في حين أن الإمكان الوقوعي قابل أيضاً للتحقق على مستوى المجردات. والدليل على إختصاص الإمكان الإستعدادي بالماديات هو أن ذلك النوع من الإمكانات عبارة



عن القوة والإستعداد لدى الشيء نحو تبدله وتغيره إلى شيء آخر، ومحل تلك القوة هو المادة فحسب. ومن هنا نلاحظ بأن الإمكان الإستعدادي لا يحصل إلا في الأمور المادية. أما الأمور المجردة عن المادة. فهي فاقدة لكل نوع من القوة والإستعداد والقابلية للتغير والتبدل. ولذلك لا مكان للإمكان الإستعدادي على مستوى تلك الأمور. كما أن الإمكان الإستعدادي لتلك المجردات لا يمكن أن يكون قائماً في أي شيء آخر. إلا أننا نلاحظ من جهة أخرى بأن الأمور المجردة تتصف بالإمكان الوقوعي، وذلك نظراً لعدم لزوم المحال من وقوعها.

وخلاصة البحث : كل ما يختص بإمكان إستعدادي، يختص بإمكان وقوعي أيضاً - وهذا واضح ولا حاجة لإثباته - إلا أنه لا مانع من تحقق الإمكان الوقوعي على مستوى بعض الأشياء، مثل المجردات، وذلك بإعتبار أن وقوع تلك الأشياء لا يلزم منه المحال، بمعنى أنها خالية من الإمتناع الذاتي والإمتناع الغيري، لكنها -الأشياء المجردة - لا علاقة لها بالإمكان الإستعدادي نظراً لكونها غير مسبوقه بالمادة وتتحقق دفعة واحدة.



## الفصل السابع

### في أن الإمكان إعتبار عقلي ، وأنه لازمٌ للماهية

النص :

أما أنه إعتبار عقلي ، فلأنه يلحق الماهية المأخوذة عقلاً مع قطع النظر عن الوجود والعدم ، والماهية المأخوذة كذلك إعتبارية بلا ريب ، وهذا الإعتبار العقلي لا ينافي كونها بحسب نفس الأمر إما موجودة أو معدومة ، ولازمة كونها محفوظة بوجودين أو إمتناعين.

الشرح :

لقد أشرنا سابقاً إلى أن الإمكان الذاتي أمر إعتباري ينتزع بواسطة التحليل العقلي ويحمل على الماهية ، وهو بخلاف الإمكان الإستعدادي ، وفي هذا الفصل ينتقل العلامة ﷺ لإثبات هذا المدعى المذكور فيقول :

الماهية في الواقع ونفس الأمر ، لا تخرج عن أحد إحتمالين. فهي إما موجودة أو معدومة ؛ فإذا كانت موجودة. فلا بد أن تكون مشتملة على وجودين ، أحدهما وجوب غيري والآخر وجوب بشرط المحمول. وأما إذا كانت معدومة ، فلا بد أن

تكون "متصفة" بإمتناعين، الاول إمتناع غيري، والآخر إمتناع بشرط المحمول<sup>(١)</sup>. ومن هنا نلاحظ أن الماهية في الواقع ونفس الأمر، إما أن يكون الوجود ضرورياً لها أو العدم والإمتناع. وهي بهذا اللحاظ غير متصفة بالإمكان.

إلا أن العقل ينتزع الماهية ويعتبرها في حاق الذهن ويأخذها بعين الإعتبار من حيث هي ومع قطع النظر عن الوجود والعدم، فيلاحظ حينذاك أن الماهية بذاتها وبما هي هي تخلو من إقتضائي الوجود والعدم. فتكون ممكنة التلبس بالوجود كما تكون ممكنة التلبس بالعدم. ولذلك تتصف بالإمكان. فالماهية إنما تتصف بالإمكان بلحاظ كونها أمراً إعتبارياً. وذلك بمعزل عن وجودها وعلته، ومع قطع النظر عن عدمها وعلته عدمها. وحتى الاشخاص الذين يعتقدون بأصالة الماهية، إنما يقولون بأصالة الماهية الموجودة، أما الماهية المجردة عن الوجود والعدم فيعدونها أمراً إعتبارياً. هذا من جهة، ومن جهة أخرى نستنتج أن الوصف المتعلق بالأمر الإعتباري لا يكون إلا إعتبارياً أيضاً، إذ قد يكون للأمر الأصيل أحكام تحليلية وإعتبارية. إلا أنه يستحيل أن يكون للأمر الإعتباري أحكام أصيلة. وبناء عليه نقول: الإمكان أمر إعتباري نظراً لكونه وصفاً لأمر إعتباري.

إنسجام الإمكان الذاتي مع الوجود والإمتناع الغيري والإمتناع بشرط المحمول من هنا يتضح أن إتصاف الماهية بالإمكان الذاتي المستوحى من خلال التحليل العقلي، لا يتنافى البتة، مع كون الماهية في الواقع وفي نفس الأمر إما موجودة وإما معدومة، وأنها إذا كانت موجودة، فتشتمل على نوعين من الوجود: وجود غيري ووجود بشرط المحمول. وإذا كانت معدومة فتشتمل أيضاً على نوعين من الإمتناع: إمتناع غيري وإمتناع بشرط المحمول. وبعبارة أخرى: الإمكان

---

١- من الأفضل أن يسمى هذا النوع من الإمتناع، إمتناعاً بشرط عدم المحمول.

الذاتي قابل للجمع مع الوجوب الغيري والوجوب بشروط المحمول وأيضاً مع الإمتناع الغيري والإمتناع بشروط المحمول. وذلك لأن كل واحد من تلك الأمور يعرض على الماهية بإعتبار خاص، بمعنى أن كل واحد منها يكون معتبراً من خلال ما نفترضه نحن اتجاه الماهية.

وتوضيح المسألة هو أن الماهية تتصف بالإمكان الذاتي إذا أخذت بمعزل عن وجودها وعدمها وعلّة وجودها وعلّة عدمها. فإذا لحظت لناحية تعلقها وإرتباطها بعلّة وجودها فهي متصفة بالوجوب الغيري وأما إذا أخذت مشروطة بالوجود ومتلبسة به فهي، عندئذٍ، متصفة بالوجوب بشروط المحمول، وبناءً عليه نلاحظ بأن كل واحد من الإمكان الذاتي والوجوب الغيري والوجوب بشروط المحمول قد اعتبر من خلال فرض (حيثية) خاص. والأمر نفسه ينطبق أيضاً على ما يختص بالإمتناع الغيري والإمتناع بشروط المحمول. ولهذا نرى أن الماهية، وعلى الرغم من إتصافها بالإمكان الذاتي، إلا أنها في الوقت نفسه قابلة للإتصاف بالإمكان الذاتي، الوجوب والإمتناع الغيري وأيضاً الوجوب والإمتناع بشروط المحمول.

الإمكان لازم الماهية

النص :

وأما كونه لازم للماهية. فلأننا إذا تصورنا الماهية من حيث هي، مع قطع النظر عن كل ما سواها، لم نجد معها ضرورة وجود أو عدم، وليس الإمكان إلا سلب الضرورتين، فهي بذاتها ممكنة، وأصل الإمكان وإن كان هذين السلبين، لكن العقل يضع لازم هذين السلبين، وهو استواء النسبة، مكانهما، فيعود الإمكان معنى ثبوتياً، وإن كان مجموع السلبين منفيّاً.

المراد بكون الإمكان لازم الماهية هو أن الماهية غير قابلة للإنفصال عنه أبداً، ومتصفة به دائماً. والدليل على هذا المدعى يكمن في ان الماهية متصفة بالإمكان من دون أن تحتاج لإنضمام أي ضميمة<sup>(١)</sup> لها. لأن الإمكان ليس سوى عدم ضرورة الوجود وعدم ضرورة العدم. والعقل عندما ينتزع الماهية مع قطع النظر عن أي شيء آخر إنما يسلب عنها هاتين الضرورتين، أي أنه لا حاجة لأي مؤونة زائدة وإضافية لسلب الضرورتين عن الماهية، وهذا يدل على أن ذات الماهية تكفي لإنتراع الإمكان من الماهية ولإنتراف الماهية بالإمكان. وبيان آخر : الإمكان منتزع من مقام ذات الماهية وهو وصف ذاتي لها. ولا يمكن لهكذا أوصاف الإنفكاك عن موضوعها<sup>(٢)</sup>.

### إشارة إلى إشكال والجواب عليه

مفاد ذلك الإشكال هو أن الإمكان، كما تقولون، عبارة عن سلب ضرورة الوجود وضرورة العدم، وبناءً عليه، فإمكان الشيء لا يعني سوى سلب الوجوب وسلب الإمتناع عنه، ونلاحظ هنا بأن مجموع هذين السلبين يشكل معنى سلبياً

---

١- مثلاً الموضوع في قضية "الإنسان ممكن الوجود" هو نفس ماهية الإنسان من دون أن يكون متحياً بأية حيئية أو مقيداً بأي قيد، لان المحمول في القضية منتزع من حاق ذات الموضوع وهو وصف ذاتي له حيث لا يمكن لهكذا أوصاف الإنفكاك عن موضوعها أبداً.

٢- إضافة إلى ما ذكر في الشرح يمكن القول : فيما لو أزيل وصف الإمكان عن الماهية، لكانت الماهية حتماً متصفة بالوجوب الذاتي أو الإمتناع الذاتي، لأن الشيء لا يخلو من واحدة من تلك الأمور الثلاثة. وإذا كانت شيئاً واجب الوجود بالذات لكان الوجود ضرورياً لها دائماً، ولما أمكن كونها في مرحلة ما ممكنة الوجود. وكذلك الأمر لناحية الإمتناع الذاتي. وبناءً عليه يستحيل تخلف الإمكان عن الماهية.

أيضاً ويعبر عنه بـ "سلب الضروريتين". في حين أن السلب لا يصح إنتزاعه كعنوان لموضوع ونسبته إلى ذلك الموضوع. لذلك لا يصح جعل الإمكان إلى جانب الوجود والإمتناع وإعتباره وصفاً للماهية.

الجواب : جواب ذلك التوهم يكمن في أن لازمة "سلب الضروريتين" هي كون الشيء متساوي النسبة إلى الوجود والعدم وتلك اللازمة عبارة عن أمر وجودي -باعتبار انها من أقسام الوجود -ويمكن إعتبارها وصفاً مستقلاً للماهية ويطرح في مقابل الوجود والإمتناع<sup>(١)</sup>.

---

١ - يتحدث العلامة رحمته عن ذلك الإشكال بالتفصيل ويجب عنه بشكل سهب في كتاب نهاية الحكمة ص ٤٣.





## الفصل الثامن

### في حاجة الممكن إلى العلة وما هي علة إحتياجه إليها

النص :

حاجة الممكن إلى العلة من الضروريات الأولية، التي مجرد تصور موضوعها ومحمولها كافٍ في التصديق بها فإن من تصور الماهية الممكنة المتساوية النسبة إلى الوجود العدم، وتصور توقف خروجها من حد الإستواء إلى أحد الجانبين على أمر آخر يخرجها منه إليه لم يلبث أن يصدق به.

الشرح :

إبتداءً، يبين العلامة في هذا الفصل "قانون العلية" ثم يتناول مسألة "مناطق وملاك الحاجة إلى العلة". لي طرح بعد ذلك إختلاف الرأي بين الحكماء المتكلمين حول هذا الموضوع ليقوم أخيراً بالحكم بينهم.

قانون العلية

مفاد قانون العلية هو أن "الممكن في عدمه ووجوده محتاج إلى أمر خارجي ومرجح". وهذا القانون ليس أمراً بديهياً لا يحتاج إلى أعمال فكر وإقامة دليل وترتيب قياس للتصديق به فحسب، بل إنه من البديهيات الأولية التي يتم التصديق بها مجرد تصور موضوعها ومحمولها على نحو سليم.

## البديهيات الأولية

وتوضيح المطلوب يعود إلى ان هناك في المنطق قضايا مقسمة إلى قسمين كليين: قضايا نظرية وقضايا بديهية.

القضايا النظرية هي ذلك الصنف من القضايا الذي يحتاج إلى أعمال فكر وترتيب قياس بهدف التصديق به وقبوله. أما القضايا البديهية فهي القضايا التي يتم التصديق بها من دون أعمال فكر وإقامة دليل وبرهان لإبانتها.

والقضايا البديهية، تنقسم بدورها إلى قسمين: بديهيات أولية وبديهيات ثانوية. فالبديهيات الأولية هي القضايا التي يتم التصديق بها وقبولها بمجرد تصور موضوعها ومحملها والنسبة القائمة بينهما. أي أن الإنسان لا يحتاج إلا لتصور أجزاء القضية بهدف التصديق بها من دون الضرورة لأي تحليل أو تجزئة. مثال ذلك قضية: "إجتماع النقيضين محال". حيث يشكل هذا النوع من القضايا العناصر الأساسية لمعلومات الإنسان ومعارفه ومركزاته الفكرية.

وأما البديهيات الثانوية فهي القضايا التي لا يكفي تصور موضوعها ومحملها لحصول التصديق بها. مثل قضية: "الآن نهار". التي يتوقف التصديق بها على المشاهدة. وقضية: "كل معدن يتمدد لدى تعرضه للحرارة" التي يتوقف التصديق بها على التجربة وتكرار المشاهدة. وقضية: "القرآن كتاب نبي الإسلام" المقبولة بواسطة الروايات الكثيرة والمتواترة.

## قانون العلية من البديهيات الاولى

والتفضية التي نحن بصددھا، أي قضية "الممكن في وجوده وعدمه محتاج إلى مرجح خارجي (علة)". تعتبر من القضايا البديهية الاولى التي يكفي تصور موضوعها ومحملها حتى يتم التصديق بها. أي إذا فهمنا معنى الإمكان على نحو جيد وعلمنا أن الممكن هو الشيء الذي تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم وذاتاً لا يقتضي النسبة لأي من الطرفين، ومن جهة أخرى إذا تصورنا أن توقف رجحان أحد الطرفين متوقف على مرجح خارجي. ومن ثم سألنا أنفسنا أن الشيء الذي تستوي نسبته إلى الوجود والعدم. ألا يحتاج إلى مرجح خارجي في سبيل خروجه من حيز الإستواء بإتجاه تعيينه في أحد الطرفين (أي الوجود أو العدم) عندئذ لا شك أننا سنعطي إجابة مثبتة وإيجابية إزاء ذلك ونقطع بضرورة وجود ذلك الشيء المرجح (العلة).

### الاصل الذي يبتني عليه قانون العلية

نفس قانون العلية يرتكز إلى أصل آخر وهو: "إستحالة حصول الترجيح من دون مرجح". أي أن كل ما كان لديه قابلية الطرفين وكانت نسبته متساوية إلى الطرفين فمن المحال أن يصبح ذا قابلية لطرف واحد فحسب من تلقاء نفسه ومن دون عامل ومرجح خارجي. ومن هنا يحكم العقل بحاجة الممكن إلى ذلك العامل والمرجح في عدمه ووجوده. ولتوضيح مفاد هذه القاعدة نرجو الإلتفات إلى الأمثلة التالية<sup>(١)</sup>:

المثال الأول: لنفترض أن هناك جسماً يتحرك وفق خط مستقيم بإتجاه معين،

---

١- راجع اسس الفلسفة والمذهب الواقعي - ج ٣ - ص ١٩٢.

واصطدم بعامل ما أثناء حركته مما شكل له حائلاً أمام إستمراره في الحركة في ذلك الإتجاه المعين. ثم لنفترض عندئذٍ أن ذلك الجسم إنحصر بين أن يتجه شمالاً أو أن يتجه يميناً، مع عدم توفر أي عامل - في الواقع ونفس الأمر - يوجب سلوكه أي من الجهتين. فهل يمكن في هذه الحالة أن يميل ذلك الجسم ومن تلقاء نفسه ومن دون تدخل أي مرجح، للحركة بإتجاه الشمال أو اليمين، لا شك أن ذلك محال.

المثال الثاني : لنفترض أن هناك ميزاناً، وأن كفتيه متوازيتان ومتكافئتان. فإذا أردنا رجحان إحدى الكفتين على الأخرى، فلا شك أن الأمر يستدعي الضغط من خلال قوة وثقل، على تلك الكفة المرجحة. كأن نضيف وزناً ما إليها أو أن نقص من وزن الكفة المقابلة. أما إذا لم نقم بأي ضغط كما لم نقم بزيادة أي وزن يوجب رجحان إحدى الكفتين على الأخرى. إضافة إلى عدم توفر أي عامل آخر يوجب ذلك، وكل الظروف كانت مهيئة لتساوي كلتي الكفتين، فهل من الممكن عقلاً أن ترجح إحدى الكفتين نفسها على الأخرى، لا شك أننا نستطيع إدراك محالية ذلك من خلال البداهة العقلية وهو ما يقال له "الترجح من دون مرجح محال".

ملاك الحاجة إلى العلة

النص :

وهل علة حاجة الممكن إلى العلة هي الإمكان. أو الحدوث ؟ الحق هو الأول وبه قالت الحكماء.

الشرح :

السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المجال، والذي شكلت الإجابة عليه باعث إختلاف بين الحكماء والمتكلمين هو : "ماهي علة إحتياج الماهية إلى العلة" ؟ أي ما هي الخصوصية التي وجدها العقل بالماهية وحكم من خلالها على حاجة

الماهية الى العلة وبعبارة أخرى أي خصوصية من خصوصيات الشيء (المعلول) أدت الى الحكم بكون ذلك الشيء ناشئاً عن العلة ؟

رأي الحكماء في هذا المجال

يعتقد الحكماء أن إمكان الشيء هو مناط وملاك إحتياجه إلى العلة. إذ يرى هؤلاء أن كل ممكن يحتاج إلى العلة لمجرد أنه ممكن، ولمجرد أن نسبته متساوية إلى كل من الوجود والعدم. وبالتالي فإن ملاك الإستغناء عن العلة يكمن في الوجوب الذاتي والإمتناع الذاتي، فإن كان الشيء واجب الوجود بالذات فإنه يكون موجوداً من تلقاء ذاته ومن دون الحاجة إلى عامل ومرجح. وأيضاً إذا كان الشيء متنوع الوجود بالذات فإنه يكون معدوماً من تلقاء ذاته، فلا موجوديته بحاجة إلى العلة ولا معدوميته. أما إذا كان الشيء ممكناً ويخلو من إقتضاء الوجود و من إقتضاء العدم. فلا ريب عندئذ أنه يحتاج إلى علة في وجوده كما يحتاج إلى علة في عدمه.

وجهة نظر المتكلمين في المسألة

أما المتكلمون فيعتقدون أن الحدوث هو ملاك الإحتياج إلى العلة وليس الإمكان. أي أن الشيء يحتاج الى علة ما لمجرد أنه حادث ومسبوق بالعدم. ويرى أولئك بأن قانون العلية يجب أن يبين على الشكل التالي: "كل حادث محتاج إلى العلة". وبالتالي فإن ملاك الإستعناء عن العلة هو القدم الزماني، أي لا شك (بحسب زعمهم) أن كل موجودٍ قديمٍ زمانياً وغير مسبوق بالعدم هو واجب الوجود ومستغني عن العلة. والحق في ذلك هو ما ذهب اليه الحكماء من أن ملاك الإحتياج الى العلة هو إمكان الشيء وسنقوم فيما يلي بتوضيح الأدلة القائمة لإثبات هذا المدعى، وإبطال ما زعم المتكلمون.

الدليل الأول على أن الإمكان مناط الحاجة إلى العلة

النص :

واستدل عليه بأن الماهية بإعتبار وجودها ضرورية الوجود وبإعتبار عدمها ضرورية العدم وهاتان الضرورتان بشرط المحمول وليس الحدوث إلا ترتب إحدى الضرورتين على الأخرى فإنه كون وجود الشيء بعد عدمه، ومعلوم أن الضرورة مناط الغنى عن السبب وارتفاع الحاجة، فما لم تعتبر الماهية بإمكانها لم يرتفع الوجود ولم تحصل الحاجة إلى العلة.

الشرح :

يقول الفلاسفة : لا يمكن إعتبار الحدوث ملاك إحتياج الشيء إلى العلة، لأن الحدوث وصف ينتزع من خلال ملاحظة ترتب وجود الماهية على عدمها. أي أننا نسمي "الألف" مثلاً بـ "الحادث" من خلال ملاحظتنا أن "الألف" كان معدوماً في مرحلة معينة من الزمن ثم كتب له الوجود وأصبح موجوداً بعد ذلك. بمعنى أن وجوده مسبق بالعدم (مقدمة أولى).

ومن جهة، نلاحظ بأن، الماهية بإعتبار عدمها معدومة بالضرورة ما دامت معدومة. وتصبح موجودة بالضرورة لمجرد وجودها وتلبسها بالوجود. وبيان آخر: في سبيل تحقق العدم أو الوجود للماهية في متن الواقع فلا بد من أن تكون ضرورية الوجود أو ضرورية العدم. من هنا نلاحظ أن "الألف" كان معدوماً بالضرورة في تلك المرحلة الزمنية التي كان معدوماً فيها، وفيما بعد صار موجوداً بالضرورة في المرحلة الزمنية التي وجد فيها (مقدمة ثانية).

ومن جهة أخرى، نرى أن الضرورة هي ملاك الإستغناء عن العلة. أي أن الماهية لا تحتاج إلى علة إلا إذا كان وجودها أو عدمها ضرورة متحصلة لها.

وأساساً مهمة العلة تكمن في أنها تقوم بإعطاء وتقديم الضرورة للشيء (مقدمة ثالثة). وما يمكن إستنتاجه من خلال تلك المقدمات الثلاث هو أن الحدوث وصف ينتزع من ترتب وجود الشيء على عدمه، أي ترتب ضرورة الوجود على ضرورة العدم، وبما أن الضرورة هي ملاك الإستغناء عن العلة، لذا لا يمكن إعتبار الحدوث ملاك الإحتياج إليها.

بناءً على ذلك، لا يمكن إعتبار الماهية منفصلة عن وجودها وعدمه إلا في حال إرتفاع الوجوب والضرورة عنها. لأنه في هذه الحالة تكون الماهية خالية من حالة إقتضاء الوجود أو إقتضاء العدم. لذلك لا يمكن للعقل أن يرى الماهية غير محتاجة للعلة ما دامت مقرونة ومتلبسة بإمكانها. وهذا يدل على أن ملاك ومناط الحاجة لكيثونة الماهية هو الإمكان، أي في حالة الإقتضاء القائمة فيها.

## الدليل الثاني

النص :

برهان آخر : ان الماهية لا توجد الا عن ايجاد من العلة وايجاد العلة لها متوقف على وجوب الماهية المتوقف على ايجاب العلة وقد تبين مما تقدم، وايجاب العلة متوقف على حاجة الماهية اليها وحاجة الماهية اليها متوقفة على إمكانها اذ لو لم تمكن، بأن وجبت أو امتنعت، استغنت عن العلة بالضرورة.

فلحاجتها توقف ما على الامكان بالضرورة ولو توقفت مع ذلك على حدوثها وهو وجودها بعد العدم، سواء كان الحدوث علة والإمكان شرطاً أو عدمه مانعاً، أو كان الحدوث جزء علة والجزء الآخر هو الإمكان أو كان الحدوث شرطاً أو عدمه الواقع في مرتبته مانعاً فعلى اي حال يلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب، وكذا لو كان وجوبها أو ايجاب العلة لها هو علة الحاجة بوجه.

فلم يبق إلا أن يكون الإمكان وحده علة للحاجة، إذ ليس في هذه السلسلة المتصلة المترتبة عقلاً قبل الحاجة إلا الماهية وإمكانها.

الشرح :

يجدر بنا استعراض المقدمة التالية قبل البدء بتوضيح الإستدلال المذكور

أعلاه :

للعقل المقدرة على تحليل موجودٍ ما وإنتزاع مفاهيم مختلفة منه، أي مع أن الموجود والمتحقق في الخارج أمر واحد لا أكثر، إلا أن العقل يستطيع أن يشخص حيثيات مختلفة إزاء ذلك، بحيث ينتزع مفهوماً ما بلحاظ كل واحدة من تلك الحيثيات على نحو يكون فيه ذلك الأمر الواحد متصفاً بسائر تلك الحيثيات. مع ضرورة الإشارة إلى أن كافة تلك المفاهيم إعتبارية وإنتزاعية وليس لها ما يوازيها خارجاً، بل لها منشأ إنتزاع فقط.

والملاحظة الواردة في هذا المقام، هي أن العقل يقوم أحياناً بترتيب تلك المفاهيم المنتزعة على أساس التقدم والتأخر بحيث يكون صدق أحدها منوط ومتوقف على صدق واحد آخر منها. ولا شك أن ذلك التقدم والتأخر ليس زمانياً بل هو نوع من التقدم والتأخر العلي والمعلولي، لكن من دون أن يعني هذا وجود وتحقق شيئين في الخارج الواحد منهما يهب الوجود للآخر. بل بمعنى أن العقل يعتبر من خلال تحليلاته أن حيثية من حيثيات الشيء مناط لحيثية أخرى متعلقة بذلك الشيء نفسه. وخير نموذج على المطلب المذكور هو ما سيرد في الإستدلال الذي نحن بصددده.

تقرير الدليل الثاني

وحاصل هذا الدليل هو : فيما لو كان الحدوث بشكل من الاشكال مناط



وملاك إحتياج الماهية إلى العلة للزم من ذلك "تقدم الشيء على نفسه" (مقدمة أولى).

لكن تقدم الشيء على نفسه محال بالبداهة (مقدمة ثانية).

لذلك، لا يمكن بأي وجه من الوجوه أن يكون للحدوث علاقة في إحتياج الماهية إلى العلة.

كما هو واضح، فإن المقدمة الأولى تعتبر أساس ومرتكز هذا الإستدلال، وما ورد في النص يهدف أصلاً لتبيين هذه المقدمة وفق الشرح التالي: "الحدوث" عنوان ينتزع من وجود الشيء بلحاظ مسبوقية ذلك الشيء بالعدم، أي عندما نلاحظ أن ماهيته كانت معدومة ثم كتب لها التحقق والوجود ندرك بأن تلك الماهية "حادث". بمعنى أن وصف "الحدوث" يتحقق بعد وجود الماهية وتحققها. لذلك فإن "حدوث الماهية متوقف على موجوديتها".

ومن جهة أخرى نرى أن الماهية لا تتصف بالوجود ما لم يكن هناك علة أوجدتها. وذلك بإعتبار أن الماهية معلول الغير، ولهذا نخلص إلى نتيجة مفادها أن "موجودية الماهية متوقفة على إيجاد العلة لها".

وبحسب مقتضى قاعدة "الشيء مالم يجب لم يوجد" فإن العلة لا يمكن ان تقوم بإيجاد الماهية مالم يكن الوجود ضرورياً وواجباً لها (للماهية). ولهذا فإن الوجود للماهية - بحسب حكم العقل - لا بد أن يكون واجباً ابتداءً ليصار بعد ذلك إلى ايجاد الماهية من قبل العلة. ومن هنا نستنتج بأن "إيجاد الماهية من قبل العلة متوقف على وجوب الماهية".

وبما أن الماهية ذاتاً، تفتقد الى الوجود والضرورة وهي تستمد الوجود من العلة، فهي بالمقابل لا تتصف بالوجود ما لم تقم العلة بتقديمه لها - أي للماهية - وعليه نرى بأن "وجوب الماهية متوقف على إيجاد العلة".

ومن جهة أخرى، نلاحظ أن العلة لا تعطي الوجوب والضرورة للماهية إلا في حال كانت الماهية محتاجة لهما، وفي غير تلك الحالة لا مجال لكي يكون للماهية ذلك الإيجاب المؤدي إلى إيجادها. ومن هنا نستخلص / وفق ما يقتضيه حكم العقل - بأن 'إيجاب العلة متوقف على إحتياج الماهية'. وفي النهاية نقول : الماهية بما هي أمر ممكن محتاجة إلى العلة. لأنها لو لم تكن ممكنة لكانت إما واجباً بالذات أو ممثلاً بالذات، حيث تخلو في كلتي الحالتين من الحاجة الى العلة. وذلك بإعتبار أن الضرورة تمثل الإستغناء عن العلة، وبناءً عليه فإن 'إحتياج الماهية متوقف على إمكانها'. ويمكن تلخيص التحليل المذكور أعلاه كما يلي :

حدوث الماهية ----- < (متوقف على) ----- < وجود الماهية  
 ----- < إيجاد الماهية ----- < وجوب الماهية ----- < إيجاب العلة  
 ----- < حاجة الماهية ----- < إمكان الماهية.

وبناء على ما تقدم، نسلم بأن للإمكان دخل في حاجة كينونة الماهية الى العلة، بحيث لو لم يكن الإمكان لما كانت الماهية محتاجة الى العلة - وهذا المقدار من البحث واضح ولا ضرورة للتوغل فيه على نحو أكثر.

والآن نقول : إذا كان الأمر كما يقول المتكلمون من أن للحدوث دوراً في حاجة الماهية إلى العلة إضافة إلى دور الإمكان، لوجب من ذلك كون الماهية حادثاً قبل أن تصير حادثاً. لأن من جهة وطبقاً للفرض، فإن حاجة الماهية الى العلة متوقفة على حدوث الماهية مما يعني كون الحدوث متقدماً على حاجة الماهية، ومن جهة أخرى، وطبقاً لما استخلص من التحليل الوارد أعلاه، نلاحظ بأن إحتياج الماهية متقدم على حدوثها بأربع مراتب مما يفضي إلى تقدم الحدوث على نفسه بخمس مراتب وهذا واضح البطلان. وبمعنى آخر نقول : إستناداً الى التحليل الذي اعتمدناه آنفاً. نلاحظ بأن موجودة الماهية متوجبة قبل حدوثها،

وإيجادها متوجب قبل موجوديتها، وجوبها متوجب قبل إيجادها، وإيجابها متوجب قبل وجوبها، وبأنها محتاجة للعلة قبل إيجابها. في حين أن القول بتعلق حاجة الماهية الى العلة، بالإمكان والحدوث معاً يستوجب كون الماهية حادثاً وممكناً قبل إحتياجها للعلة، أي كون الماهية حادثاً قبل أن يتحقق حدوثها.

كما نستنتج من التحليل المذكور بأن وجوب الماهية، وحتى إيجاد العلة، ليس لهما اي دور على مستوى حاجة الماهية الى العلة. لأن هذه الامور كالحدوث أيضاً، متأخرة بحسب ترتيبها في السلسلة المذكورة عن حاجة الماهية للعلة. وفيما لو كانت (تلك الامور) متقدمة على حاجة الماهية وفي نقس الوقت متأخرة عنها. للزم من ذلك وقوع محذور تقدم الشيء على نفسه وهو محال.

والنتيجة هي أن الإمكان وحده مناط إحتياج الماهية الى العلة، وذلك لأن الأمور الأخرى كلها تأتي في مرتبة إحتياج الماهية، والشيء الوحيد المتقدم عليها هو الإمكان.

إحتجاج المتكلمين على أن الحدوث ملاك الإحتياج الى العلة

النص :

وبذلك يندفع ما احتج به بعض القائلين بأن علة الحاجة الى العلة هو الحدوث دون الإمكان. من انه لو كان الإمكان هو العلة دون الحدوث، جاز أن يوجد التقديم الزماني وهو الذي لا أول لوجوده ولا آخر له ومعلوم أن فرض دوام وجوده يغنيه عن العلة، إذ لا سبيل للعدم إليه حتى يحتاج الى ارتفاعه.

الشرح :

يتألف دليل المتكلمين على أن الحدوث وليس الإمكان مناط الحاجة الى العلة، من مقدمتين :

المقدمة الأولى : لو كان الإمكان علة إحتياج الشيء الى العلة. من دون أن يكون للحدوث أي دور في هذا المجال، لترتب على ذلك إمكانية تحقق معلول قديم زمانياً.

المقدمة الثانية : لكن تحقق معلول قديم زمانياً محال وغير ممكن.

النتيجة : لا مجال لكون الإمكان فقط علة إحتياج الشيء الى العلة من دون أن يكون للحدوث أي دور في ذلك.

لا حاجة لشرح المقدمة الاولى للإستدلال بإعتبار أنها واضحة وجلية. وأما المقدمة الثانية فيوضحها المتكلمون على النحو التالي :

إذا كان الموجود قديماً زمانياً، وغير مسبوق بالعدم وموجوداً منذ الأزل ولا مجال لنفوذ عدم إليه، فما هي حاجة ذلك الموجود الغير قابل للإتصاف بالعدم، ماهي حاجته الى العلة فالحاجة الى العلة تكمن في أن العلة تؤدي الى رفع عدم عن الشيء المعلول وإيجاده، بمعنى أنها تخرجه من حيز المعدومات وتجعله في حيز الموجودات، وهذا لا يمكن ان يحصل إلا في حال كان الشيء مسبوقاً بالعدم. وحاصل الأمر هو أن القدم ملاك الإستغناء عن العلة، ولا يمكن البتة الجمع بين المعلولية والقدم، لذلك من المحال كون المعلول الذي هو عين المعلولية قديماً زمانياً.

النص :

وجه الإندفاع : أن المفروض أن ذاته هو المنشأ لحاجته، والذات محفوظة مع الوجود الدائم. فله على فرض دوام الوجود حاجة دائمة في ذاته، وإن كان مع شرط الوجود له بنحو الضرورة بشرط المحمول مستغنياً عن العلة، بمعنى إرتفاع حاجته بها.

وأيضاً سيجي<sup>(١)</sup> : أن وجود المعلول سواء كان حادثاً أو قديماً. وجود رابط، متعلق الذات بعلته. غير مستقل دونها فالحاجة الى العلة ذاتية ملازمة له.

الشرح :

الجواب الأول : نستطيع الإجابة على إشكال المتكلمين، من خلال ما استعرضناه من رأي الحكماء<sup>(٢)</sup>، إذ كما تبين لنا فإن الإمكان منشأ ومشار حاجة الشيء الى العلة. والإمكان وصف ملازم لذات وماهية الشيء الممكن، وكما هو معلوم، فإذا كان معلول ما قديماً زمانياً فلا شك في كون ذاته ملازمة له على نحو دائم بشكل تكون فيه تلك الذات ممكنة دائماً ولا تقتضي أيّاً من الوجود والعدم. مما يعني دوام حاجتها الى العلة الفائضة عليها وجوداً.

---

#### ١- الفصل الثالث من المرحلة السابعة.

٢- في الواقع، إستدلال هؤلاء المتكلمين فيه نوع من المصادرة على المطلوب، لأنه يركز الى أن الحدوث هو منشأ الحاجة الى العلة وهذا واضح من خلال ما تبين في المقدمة الثانية. ولذلك بعدما أثبت أن الإمكان فقط هو منشأ الحاجة الى العلة يصبح ذلك الإستدلال متضمناً بنفسه على أجوبة الإشكال المذكور

بعبارة أخرى : إذا أخذنا الشيء بما هو ذات خالية من الوجود والعدم - والإمكان لا يعني إلا ذلك - سنجد أنه بلحاظ ذاته قابل للموجودية كما هو قابل للمعدومية، ومع ذلك قد يكون موجوداً منذ الأزل بشكل أنه غير مسبوق بالعدم. ولا شك أن وجود ذلك الشيء مأخوذ من الغير ومنذ الأزل أيضاً. وبناءً عليه لن نجد أية منافاة بين كون الشيء معلولاً وقديماً زمانياً في آن.

طبعاً، إذا أخذت الماهية لناحية أنها متصفة بالوجود على الدوام، فلا بد عندئذٍ من كون الوجود ضرورياً لها، وبهذا للعاقل هي مستغنية عن العلة، وذلك بإعتبار أن الضرورة ملاك الإستغناء عن العلة، لكن ذلك بمعنى أن الماهية المرتفعة عنها حاجتها بواسطة العلة، ليست محتاجة الى علة أخرى. أي أن الماهية المستمدة وجودها من العلة الفلانية لا تحتاج الى علة أخرى تفيض عليها وجوداً آخر إضافة الى وجودها الأول.

الجواب الثاني : يبتنى هذا الجواب على دراسة عميقة حول العلاقة بين العلة والمعلول، ومستخلصة من الحكمة المتعالية، حيث سيأتي شرحها إن شاء الله في الفصل الثاني من المرحلة السابعة. وطبقاً لتلك الدراسة فإن وجود المعلول متعلق بالعلة. هذا عدا عن أنه عين الإرتباط بالعلة. بعبارة أخرى : علاقة المعلول بالعلة وتعلقه بها. واحتياجه إليها هي عين هوية المعلول ووجوده، وبحسب هذا الرأي فإن المعلول ليس شيئاً سوى حالة إضافة الى العلة، وليس سوى إشراق العلة وإفاضتها للوجود. وفي النتيجة كلما كان الإمتداد الوجودي للمعلول أكثر، كان تعلقه وارتباطه بالعلة وحاجته إليها أيضاً أكثر. لذلك كله لانرى مانعاً من كون الموجود معلولاً وقديماً زمانياً. على إعتبار أن ذلك القدم لا يؤدي إلى عدم إستغناء ذلك الموجود عن العلة فحسب، بل من شأنه أن يفضي إلى إزدياد حاجة الموجود إلى علته وتعلقه بها.

## الفصل التاسع

### الممكن محتاج الى علته بقاء كما أنه محتاج إليها حدوثاً

النص :

وذلك : لأن علة حاجته الى العلة إمكانه اللازم لماهيته ، وهي محفوظة معه في حال البقاء. كما انها محفوظة معه في حال الحدوث ، فهو محتاج الى العلة حدوثاً وبقاء ، مستفيض في الحالين جميعاً.

برهان آخر: إن وجود المعلول ، - كما تكررت الإشارة اليه وسيجي بيانه - وجود رابط متعلق الذات بالعلة ، متقوم بها ، غير مستقل دونها فحاله في الحاجة الى العلة حدوثاً وبقاء واحد والحاجة ملازمة.

الشرح :

علاقة هذا البحث بالبحث السابق.

المطلب المدرج في هذا الفصل ، هو في الواقع نتيجة لما تم بحثه وتداوله على مدى الفصل السابق. حيث تبين لنا هناك مفاد رأي المتكلمين من ان الحدوث هو ملاك ومناطق إحتياج المعلول الى العلة. بمعنى ان الشيء يحتاج الى العلة لجهة أنه كان معدوماً واصبح فيما بعد موجوداً. والنتيجة الطبيعية المستخلصة من هذا الرأي ،

هي عدم حاجة المعلول الى العلة في بقاءه، وذلك بإعتبار أن إحتياج المعلول الى العلة منحصر في قيام العلة بإيجاد ذلك المعلول (المعدوم)، مما يعني انتفاء حاجة ذلك المعلول الى علته بمجرد حدوثه وتحققه.

ويعتقد المتكلمون بأن صيرورة العلة شيئاً معدوماً وزائلاً بعد إيجادها للمعلول، لا يحول البتة دون إستمرار موجودة المعلول وتحققه، اللهم إلا في حال تحقق علة أو علل معينة تستوجب زوال و انعدام المعلول. وترى تلك الجماعة العلاقة القائمة بين العلية والمعلولية على أساس أن المعلول مستقلٌ ذاتاً عن العلة التي لا تتعدى علاقتها بالمعلول حد الإيجاد إذ بعدما يصبح المعلول موجوداً يتم إنتقاء تلك العلاقة والإضافة القائمة بينهما. بمعنى أن دور العلة يصل الى نهايته فيما يختص بوضع المعلول حيث يصبح المعلول مستغنياً كلياً عن وجود العلة. الى درجة أن زوالها وإنعدامها لا يترك أي أثر على مستوى استمرار وجوده وتحققه.

أما الحكماء فيرون خلاف ذلك ويعتقدون أن المعلول محتاج الى العلة في استمرار وجوده وبقائه، كما انه محتاج اليها في حدوثه وظهوره، وفيما لو انقطعت العلاقة ولو للحظة واحدة بينهما على نحو يتوقف فيه فيض العلة على المعلول، لأدى ذلك حتماً إلى زوال المعلول وعدمه... ويستعرض الحكماء دليلين لإثبات مدعاهم وشرحهما كالتالي.

الدليل الأول على حاجة الممكن الى العلة بقاء

يشتمل هذا الدليل على مقدمات تم إثباتها جميعاً من خلال الفصل السابق وهي عبارة عن:

القدمة الأولى: إمكان الشيء علة إحتياجه الى علة. والأشياء تحتاج الى علل فيض عليها وجوداً، وذلك بلحاظ أن ذات كل واحد من الاشياء لا تقتضي أيّاً من



الوجود والعدم ومتساوية النسبة إليهما. ولقد تقدم إثبات هذه المقدمة في الفصل السابق.

المقدمة الثانية: الإمكان وصف ملازم للماهية وغير قابل للإنفكاك عنها. ولقد تم توضيح هذه المقدمة أيضاً على نحو كامل من خلال الفصل السابع.

المقدمة الثالثة: ماهية الشيء هي ذات الشيء. بحيث أن ماهية الشيء ملازمة دائماً لذاته، وعلى فرض أن ماهية ماتبدلت الى ماهية أخرى، فإن هذا لا يחדش أصل المطلب. لأن لكل شيء ماهية مهما يكن الأمر، ولا شيء يخلو من الماهية - بمعنى "ما هو" - سوى الواجب بالذات ولقد تم بحث هذا المطلب على مدى الفصل الثالث.

والنتيجة هي أن ملاك ومناط الحاجة الى العلة (أي الإمكان) ملازم للشيء دوماً، سواء في حال البقاء أو في حال الظهور والتحقق، وبناءً عليه، فالشيء محتاج لعلته بقاءً إضافة الى حاجته اليها حدوثاً وظهوراً، بحيث أن الشيء المعلول يبقى متصللاً بعلته ومستمدداً وجوده منها طوال فترة تحققه، وفي حال إنقطاع ذلك الإتصال وتوقفت العلة عن فيض وجودها على المعلول - ولو للحظة واحدة - فلا ريب أن ذلك يؤدي الى زوال المعلول وإنعدامه.

## الدليل الثاني

يستند هذا الدليل الى نفس المطلب المشار اليه في نهاية الفصل السابق حيث أجبنا شرحه والحديث عنه الى الفصل الثالث من المرحلة السابعة. وتوضيحه هو أن العلة عندما تقوم بإيجاد المعلول فلا يكون الأمر على اساس أن واقعية ووجود المعلول شئني مختلف عن علاقة العلة بالمعلول (الإيجاد) وبالتالي لا يجوز التوهم بأن إرتفاع العلاقة بين العلة والمعلول لا يؤدي الى التأثير على وجود المعلول، كما لا يصح الاعتقاد بحاجة المعلول الى العلة في بداية تحققه فحسب. وبعد تحققه ووجوده يصبح متحرراً وخالياً من أي حاجة تربطه بعلة، بل إن واقعية المعلول ليست إلا علاقته مع علة. بعبارة أخرى: وجود العلة ووجود المعلول عبارة عن مفهومين ينتزعان من واقعية واحدة بإعتبارين مختلفين.. واقعية تسمى الإيجاد بلحاظ إضافتها الى العلة. وواقعية أخرى تسمى الوجود بلحاظ تعلقها بالمعلول. وبناءً على ذلك، لا يمكن إعتبار وجود المعلول إلا الإضافة الى العلة والإرتباط بها. وفي النتيجة فإن تعلق المعلول بالعلة وتبعيته لها أمر واضح في ذاته وهويته، لذلك، في حال إنقطاع الإرتباط القائم بين العلة والمعلول للحظة واحدة فإن ذلك من شأنه أن يؤدي الى زوال وانعدام واقعية المعلول ووجوده، بإعتبار أن واقعية المعلول ليست سوى عين الإرتباط والتعلق بالعلة.

دليل المتكلمين على استغناء الممكن عن العلة بقاء

النص:

وقد استدلوا على استغناء الممكن عن العلة في حال البقاء بأمثلة عامية كمشال البناء والبناء حيث أن البناء يحتاج في وجوده الى البناء حتى إذا بناه استغنى عنه في بقاءه.

ورد بأن البناء ليس علة موجودة للبناء بل حركات يده علة معدة لحدوث الاجتماع بين أجزاء البناء واجتماع الأجزاء علة لحدوث شكل البناء ثم اليبوسة علة لبقائه مدة يعتد بها.

الشرح :

أما الاشخاص الذين اعتبروا ان الممكن مستغني عن علته بقاء، فاستدلوا على ذلك من خلال أمثلة عامية إعتبروها شاهداً على صحة مدعاهم فقالوا: المبنى معلول لفعل البناء. في حين اننا نلاحظ حاجة المبنى للبناء في إيجاد المبنى وتحققه فقط، وبعد ذلك نلاحظ بداهة عدم حاجة المبنى الى البناء. بحيث أنه لو مات هذا الأخير فإن ذلك لا يؤثر البتة على تحقق المبنى وبقائه، والحكم نفسه ينطبق على كافة مصنوعات البشر من قبيل: الساعة، السيارة، الطائرة... إذ كل هذه الأمور محتاجة الى صانع في حدوثها وتحققها، ولكن بعدما ينتهي الصانع من صنعها فإنها تستقل عنه ويستمر وجودها بشكل طبيعي.

الرد على إشكال المتكلمين

منشأ إشتباه المتكلمين هو أنهم خلطوا بين العلة الموجودة والعلة المعدة. وتوضيح الأمر هو أن للعلة إصطلاحات مختلفة بحيث أن البعض منها أعم من الآخر<sup>(١)</sup>. فأحياناً تأتي العلة بمعنى "ما يتوقف عليه الشيء"، وأحياناً أخرى تستعمل وفق معنى أوسع يشتمل على المعدات أيضاً. أما العلة المندرجة ضمن إطار بحثنا والتي نعنيها في قولنا "الممكن محتاج الى العلة بقاءً وحدوثاً" فهي العلة الموجودة

---

١ - سيأتي الحديث مفصلاً عن إصطلاحات العلة وتقسيماتها المختلفة وذلك في الفصل الثاني من المرحلة السابعة.

والتي يقال لها أيضاً "العللة الفاعلة"، أي التي يكون وجود معلولها مستمداً منها وتابعاً لها. أما العلل المعدة فهي فقط تهى الأرضية لتحقيق المعلول فقط ولا تختص بإضافة الوجود على معلولها. ففي مثال البناء والمبنى، لا يصح إعتبار البناء موجداً للمبنى ومفيضاً عليه بالوجود. إذ أن المبنى عبارة عن حديد وطين وآجر وغير ذلك، ولا شيء من تلك الأمور قد تم إيجاده من قبل البناء، نعم يمكن إعتبار البناء علة فاعلة بلحاظ حركة يديه، وواضح جداً أن حركات يدي البناء محتاجة إليه حدوثاً، كما أنها محتاجة إليه بقاءً.

لذلك نلاحظ أن العملية تتم وفق الشكل التالي: البناء يقوم بإيجاد الحركات، والحركات علل معدة لتحقيق إجتماع المواد الأولية للمبنى، وبما أنها علل معدة فهي خارجة عن سياق موضوع بحثنا. ومن جهة أخرى لا شك أن إجتماع المواد الأولية للمبنى مع بعضهما البعض علة لتحقيق شكل وهيئة المبنى. كما إن يبوسة أجزاء المبنى والتصاقها مع بعضها البعض علة لبقائه فترة معينة من الزمان وذلك بواسطة الخواص الفيزيائية والكيميائية المختصة بها بعض المواد المستخدمة على مستوى تلك الأجزاء.

الوجوب والإمكان من الامور الوجودية

النص:

خاتمة: قد تبين من الابحاث السابقة أن الوجوب والإمتناع كيفيات ثلاث لنسب القضايا، وأن الوجوب والإمكان أمران وجوديان لمطابقة القضايا الموجهة بهما للخارج مطابقة تامة بمالها من الجهة، فهما موجودان لكن بوجود موضوعهما لا بوجود منحاز مستقل، فهما كسائر المعاني الفلسفية، من الوحدة والكثرة والقدم والحدوث، والقوة والفعل، وغيرها أوصاف وجودية موجودة

للموجود المطلق، بمعنى كون الإِتصاف بها في الخارج وعروضها في الذهن، وهي المسماة: "المعقولات الثانية" بإصطلاح الفلاسفة.  
الشرح:

يتحدث هذا التقسم حول نحو وجود المواد الثلاث فيما إذا كانت أوصافاً خارجية أو أوصافاً ذهنية. وإذا كانت أوصافاً خارجية فهل لها وجود مستقل وما بإزاء منفصل، أم انها لا تشتمل في ذلك على وجود مستقل عن وجود موضوعها.

وفي سبيل توضيح موضوع البحث، لا بد من الحديث موجزاً عن المفاهيم الخارجية والمفاهيم الذهنية. إذ تنقسم المفاهيم الموجودة في ذهننا والتي نعتبرها محمولات تحمل على موضوعاتها الى قسمين:

المفاهيم المتصقة ذهنياً أو "المعقولات الثانية المنطقية"

١ - هي المفاهيم الوصفية للأمر الذهنية. وهي غير قابلة للحمل أبداً على الأمور الخارجية. مثل مفهوم الكلبي، الجزئي، المعرف، الحجة، القضية، وبشكل عام فإن كافة هذه المفاهيم تعتبر منطقية. مثلاً: الكلبي مفهوم لا يمكن كونه وصفاً للشئ الخارجي بما هو أمر خارجي. وبعبارة أخرى، هو مفهوم تقوم مصاديقه على مستوى الذهن دون الخارج. وماهية الإنسان أيضاً عندما تحضر الى الذهن تصبح مصداقاً كلياً وموصوفاً بالكلية بخلاف ما هي عليه في الخارج. ويسمى هذا النوع من المفاهيم بـ "المعقولات الثانية المنطقية".

وبناء عليه، فالمعقولات الثانية المنطقية عبارة عن مفاهيم يكون إتصافها ذهنياً، أي بما هو وصف لمفاهيم ذهنية وليس لأمر عينية وخارجية. وطبعاً كل امر يقتصر اتصافه على الذهن، لا شك أن عروضه ذهني أيضاً، اي يعرض على موضوعه في الذهن وليس في الخارج. إذ لا مجال لعروض وصف ما على

الموضوع في الخارج في حال كون الموضوع أمراً ذهنياً فحسب.

## المفاهيم المتصفة خارجياً

٢ - وهي المفاهيم التي تكون وصفاً لأموراً خارجية، أي تتصف بها الأشياء العينية والخارجية لناحية أنها أمور خارجية. وبعبارة أخرى: مصاديق تلك المفاهيم موجودة في الخارج دون الذهن.

مثال: مفهوم البياض، السواد، الحرارة، البرودة، العلية، المعلولية، الوحدة، الكثرة، القدم والحدوث. إذ ليس لهذه المفاهيم أي مصداق على مستوى الذهن، وهي لا تحمل بالحمل الشائع على المفاهيم الذهنية بما هي ذهنية، بل هي أوصاف للحقائق العينية والأمور الخارجية وبإصطلاح الفلاسفة إتصافها خارجي..

## المعقولات الأولية

والأمور التي إتصافها خارجي تنقسم بدورها إلى مجموعتين:

المجموعة الأولى: هي المفاهيم التي لها ما يوازيها خارجياً. أي لها في الخارج وجود في نفسه، مع العلم أن هذا الوجود في نفسه يكون متعلقاً بالغير وقائماً له. مثل الحرارة والبرودة، إذ لكل منهما وجودها الخاص الذي له ما بإزاء خارجي، مثال حرارة الجسم، إذ أنها غير الجسم وتعرض عليه من الخارج وتؤدي إلى انصافه بالسخونة. وكافة المفاهيم الماهوية على هذا النحو ومن هذا القبيل. وهذا النوع من المفاهيم إتصافه خارجي - أي وصف للأشياء الخارجية - إضافة إلى أن عروضه خارجي - أي يعرض لموضوعاته في الخارج - ويسمى معقولات أولية.

المجموعة الثانية: وهي عبارة عن مفاهيم ليس لها ما يوازيها خارجياً كما ليس لها وجود مستقل وفي نفسه، بل موجودة بوجود موضوعاتها، حيث تستزاع

هذه المجموعة من المفاهيم من الأمور الخارجية بواسطة التحليل العقلي ، إذ ليس لها وجود منفصل عن منشأ إنتزاعها. مثال ذلك مفهوم العلة والمعلول ، فعندما يقال : "النار علة الحرارة" و "الحرارة معلول النار" ، فإن ذلك لا يعني وجود أمرين متحققين في الخارج تحت عنوان العلة والمعلول إضافة الى وجود الحرارة والنار حتى يصبح مجموع ما هو متحقق لدينا أربعة أمور. بل النار هي الموجود في الخارج والتي ينتزع منها مفهوم العلة بلحاظ العلاقة الخاصة التي تربطها بالحرارة -الموجودة في الخارج أيضاً - حيث يؤدي ذلك الإنتزاع الى حمل العلة عليها. لذلك فالعلة وصف للنار الخارجية إلا أنها ليست مستقلة وموجودة في نفسها على نحو أنها تعرض على النار ولها عروض خارجي. بل الذهن ينتزع ذلك الوصف ويحمله على النار. وكافة المفاهيم الفلسفية إنما هي من هذا القبيل. ولهذا يقال لهذا النوع من المفاهيم التي يكون إتصافها خارجياً وعروضها ذهنياً معقولات ثانية فلسفية.

عودة الى أصل البحث

يعتبر الوجود والإمكان من المعقولات الثانية الفلسفية. فمن جهة هما أمران وجوديان ويحتسبان من أوصاف الامور الخارجية واتصافهما خارجي. ومن جهة ثانية عروضهما ذهني ولا يتمتعان بوجود مستقل يعرض على موضوعاتهما في الخارج. والدليل الذي يقيمه سماحة العلامة لإثبات هذا المدعى قد نظم على الشكل التالي :

المقدمة الأولى: الوجود والإمكان هما كيفية النسبة بين الموضوع والمحمول في القضية.

المقدمة الثانية: هناك بعض القضايا الصادقة من بين القضايا الخارجية ، بحيث

أن كيفية النسبة بين موضوعها ومحملها بينة وواضحة<sup>(١)</sup>. مثل: "الإنسان موجود بالإمكان" و "الخالق موجود بالضرورة". فكافة هذه القضايا صادقة مع كافة قيودها.

المقدمة الثالثة: القضية الحاكية عن الخارج. لا تكون صادقة إلا إذا كانت مطابقة للواقع على نحو كامل. ونتيجة لذلك نجد أن للإمكان وللضرورة في قضية "الإنسان موجود بالإمكان" و "الخالق موجود بالضرورة" مطابقة مع الواقع الخارجي، بمعنى أن لهما وجوداً في الخارج لكن ليس على شكل وجود منحاز ومستقل، لأنه كما سيتبين لنا في بقية البحث، فإذا كان للوجوب والإمكان وجوداً مستقلاً عن وجود موضوعاتهما، للزم من ذلك وقوع التسلسل، بل إن وجودهما يكون تابعاً لوجود موضوعاتهما بمعنى أن الذهن ينتزع تلك المفاهيم من الواقعيات الخارجية ويحملها عليها من خلال التحليلات العقلية. ومن هنا يتضح بأن الوجوب والإمكان كسائر المعقولات الثانية الفلسفية، فمن جهة يتصفان بالخارج، بما هما وصف للأمور الخارجية. ومن جهة أخرى، عروضهما ذهني، أي بما هما أمران يعرضان على موضوعاتهما في الذهن وليس في الخارج. وذلك نظراً لعدم إختصاصهما بوجود مستقل وفي نفسه حتى يتسنى له العروض على شيء آخر.

ليس للوجوب والإمكان وجود مستقل

النص :

وذهب بعضهم الى كون الوجوب والإمكان موجودين في الخارج بوجود منحاز مستقل، ولا يُعبؤ به. هذا الوجوب والإمكان، وأما الإمتناع فهو

---

١ - في المنطق يسمى هذا النوع من القضايا بالقضايا "الموجهة" في مقابل القضايا "المطلقة" والتي لا تشتمل على لفظ يبين كيفية النسبة بين الموضوع والمحمول مثل قضية: "الإنسان موجود".



أمر عدمي بلا ريب.

الشرح :

يعتقد بعض المفكرين أن الوجوب والإمكان من قبيل المفاهيم الماهوية والمعقولات الأولية التي تتصف بعروض خارجي، إضافة الى أن إتصافها خارجي أيضاً. ويرى هؤلاء بأنه عندما يقال: "حسن ممكن الوجود". فإن الإمكان في القضية "المذكورة"، عبارة عن أمر له وجود مستقل، ولديه ما بإزاء خاص يعرض على حسن في الخارج. تماماً كأن نقول "حسن عالم". إلا أن هذا الرأي باطل وغير قابل للصحة لأن: إذا كان للوجوب والإمكان وجود مستقل وفي نفسه على مستوى الخارج، للزم من ذلك حصول التسلسل وهو باطل. فعندما نقول: "حسن ممكن" فإذا كان لإمكان حسن وجود مستقل في الخارج فلا شك عندئذ أنه كسائر الأشياء الأخرى بمعنى أنه لا بد من إتصافه بإمكان آخر، ولذلك الإمكان الآخر إمكان آخر أيضاً. وبهذا الترتيب يتسلسل الإمكان ضمن سلسلة لا تنتهي، بمعنى لو كان "إمكان حسن" موجوداً في الخارج على نحو مستقل، للزم من ذلك إقتران "حسن" بما لا عدد له من الموجودات.

الإمتناع أمر عدمي

ما تم بيانه إلى الآن يتعلق بالوجوب والإمكان، وأما الإمتناع فهو أمر عدمي يختلف عنهما. بمعنى أنه لا يمكن كونه وصفاً للأمر الخارجية، أو كما يقال اصطلاحاً، هو ليس إتصافاً خارجياً، لأن لا تحقق في الخارج للشئ المتصف بالإمتناع، وإذا كان الموصوف معدوماً في الخارج وغير محسوب من الأمور الوجودية، فلا شك عندئذ من كون الصفة معدومة أيضاً وغير موجودة. بعبارة أخرى: هنالك احتمالان إزاء الوجود الخارجي، لا ثالث لهما، فإما أن يكون

واجباً أو ممكناً، في حين ليس لدينا في الخارج مصداق لما هو ممتنع ولا يمكن وقوع الإمتناع وصفاً للموجودات الخارجية.

الوجوب والإمكان من وجهة نظر أخرى

النص :

هذا كله بالنظر الى إعتبار العقل والماهيات والمفاهيم موضوعات للأحكام، وأما بالنظر الى كون الوجود هو الموضوع لها حقيقة لأصالته، فالوجوب كون الوجود في نهاية الشدة قائماً بنفسه مستقلاً في ذاته على الإطلاق، كما تقدمت الإشارة إليه والإمكان: كونه متعلق النفس بغيره مستقوم الذات بسواه، كوجود الماهيات، فالوجود والإمكان وصفان قائمان بالوجود غير خارجين عن ذات موضوعهما.

الشرح :

ما تم إستعراضه الى الآن حول الوجود والإمكان والإمتناع، كان على أساس أن تلك المواد متعلقة بالقضايا المتشكلة على صورة هلية بسيطة، أي التي تشتمل على موضوعات ماهوية أو مفاهيم غير ماهوية إلا أن محمولاتها متمثلة بمصطلح أو "موجود". وذلك بإعتبار أن نسبة الوجود إلى موضوع القضية لا يمكن أن تتعدى ثلاثة إحتتمالات. فإما أن يكون الوجود ضرورياً للموضوع (وجوب) أو سلبه عن الموضوع ضرورياً (إمتناع)، أو لا يكون ثبوته للموضوع ضرورياً ولا سلبه عنه. وعلى هذا الأساس رأينا أن الوجود والإمكان يبينان كيفية النسبة بين الموضوع والمحمول في القضية. مما يعني أن الوجود شيء يحكي عن إقتضاء وضرورة الوجود لذات الشيء. والإمكان عبارة عن مابين لتساوي نسبة ذات الشيء بين الوجود والعدم، أي نلاحظ أن الوصفين يبينان كيفية النسبة بين الماهية والوجود.

وهذا كله أخذ بلحاظ أن الماهية أصل وأساس، وأن الوجود بعنوان فرع الماهية ومحمولها. وهذا الطرز من التفكير أكثر إنسجاماً وتماشياً مع مبدأ أصالة الماهية من مبدأ أصالة الوجود.

وفي حال أردنا الحديث عن تلك الأمور وفق مبدأ أصالة الوجود، وجعلنا الحقيقة العينية للوجود محوراً للموضوع الذي نحن بصدده، فلا ريب عندئذٍ، في أن البحث سيأخذ منحى مختلفاً، على نحو يكون لدينا صورة مختلفة حول كل من الوجود والإمكان. وبناء على وجهة النظر هذه نقول الوجود على قسمين واجب وممكن.

الواجب: هو الوجود القائم بذاته والمستغني عن كل شيء وفي كلمة واحدة هو الغناء المحض والإستقلال الكامل.

الممكن: وهو الوجود الذي يمثل عين الفقر والتبعية و الإرتباط المحض بالعلة.

ووفقاً لهذا التحليل. نرى بأن الوجود والإمكان عبارة عن وصفين للوجود الخارجي قائمين به، ويتتزانان من حاقه من دون الأخذ بأي شيء آخر. وليس أنهما صفة مبينة للنسبة القائمة بين الوجود والماهية.

والحمد لله رب العالمين.



# الفهرست

## المرحلة الأولى

- ٩ ..... المباحث الكلية للوجود
- ١١ ..... الفصل الأول : في بدهة مفهوم الوجود
- ١١ ..... بدهة موضوع الفلسفة تصوراً وتصديقاً
- ١٢ ..... التصورات البديهية والنظرية
- ١٣ ..... مفهوم الوجود مفهوم بديهي
- ١٤ ..... التعريف الحقيقي والتعريف اللفظي
- ١٦ ..... ليس لمفهوم الوجود تعريف حقيقي
- ١٩ ..... الفصل الثاني : في أن مفهوم الوجود مشترك معنوي
- ١٩ ..... تعريف الاشتراك المعنوي والاشترك اللفظي
- ٢١ ..... هل هذا المبحث مبحث لفظي أم مبحث فلسفي
- ٢٢ ..... أهمية هذا المبحث
- ٢٢ ..... الاشتراك المعنوي للوجود أمر بديهي
- ٢٣ ..... الدليل الأول على الاشتراك المعنوي للوجود
- ٢٦ ..... الدليل الثاني
- ٣٠ ..... الدليل الثالث
- ٣١ ..... مناقشة رأي القائلين بالاشترك اللفظي
- ٣٧ ..... الفصل الثالث : في أن الوجود زائد على الماهية عارض لها
- ٣٨ ..... زيادة الوجود على الماهية في الخارج
- ٣٨ ..... زيادة الوجود على الماهية في الذهن

٤٠	أدلة زيادة الوجود على الماهية .....
٤٠	الدليل الأول : إمكانية سلب الوجود عن الماهية .....
٤١	الدليل الثاني : حمل الوجود على الماهية يحتاج إلى دليل .....
٤٢	الدليل الثالث : حمل الوجود على الماهية ليس ممتنعاً .....
٤٥	الفصل الرابع : في أصالة الوجود واعتبارية الماهية .....
٤٦	ما هو المقصود بـ«الوجود» المدرج في البحث .....
٤٦	في استعمالات الماهية والمفاهيم الماهوية .....
٥٢	معنى الاصاله والاعتبارية .....
٥٢	الدليل الأول على أصالة الوجود .....
٥٥	الدليل الثاني .....
٥٦	الحمل يبين إتحاد الموضوع والمحمول .....
٥٦	الحمل الأولي والحمل الشائع .....
٥٧	الماهيات مثار الكثرة .....
٥٨	الدليل الثالث .....
٥٩	الدليل الرابع .....
٦٠	المفاهيم المتواطئة والمشككة .....
٦١	عدم التشكيك في الماهية .....
٦١	للحقائق الخارجية اختلاف تشكيكي .....
٦٢	أدلة القائلين بأصالة الماهية .....
٦٩	الفصل الخامس : في أن الوجود حقيقة واحدة مشككة .....
٧١	نظرية وحدة الوجود والموجود والرد عليها .....
٧٢	نظرية وحدة الوجود وكثرة الموجود والرد عليها .....

- ٧٢ ..... نظرية كثرة الوجود والوجود
- ٧٣ ..... نظرية الوحدة في عين الكثرة
- ٧٤ ..... الامتياز على أربعة أنواع
- ٧٥ ..... الاختلاف التشكيكي
- ٧٨ ..... توضيح إضافي حول الاختلاف التشكيكي
- ٧٩ ..... الكثرة الطولية والكثرة العرضية للنور الحسي
- ٨٠ ..... الكثرة الطولية والكثرة العرضية للوجود
- ٨٢ ..... الكثرة أمر حقيقي
- ٨٢ ..... إختلاف الوجودات المتكثرة بتمام ذواتها
- ٨٣ ..... ابطال قول المشائين
- ٨٤ ..... الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مشككة
- ٨٥ ..... البرهان على ان الوجود حقيقة واحدة
- ٨٦ ..... المفهوم الواحد لا ينتزع من مصاديق كثيرة بما هي كثيرة
- ٨٩ ..... البرهان على أن حقيقة الوجود مشككة
- ٩١ ..... الفصل السادس : في ما يتخصص به الوجود
- ٩٢ ..... النور ووجوه التخصص الثلاثة
- ٩٤ ..... كيفية عروض الوجود للماهية
- ٩٦ ..... حل الإشكال حول حمل الوجود على الماهية
- ٩٩ ..... جواب الفخر الرازي على الإشكال والرد عليه الجواب
- ١٠٠ ..... جواب المحقق الدواني والرد عليه
- ١٠٢ ..... الجواب الرابع والرد عليه وهو منسوب للمتكلمين
- ١٠٧ ..... الفصل السابع : في أحكام الوجود السلبية

- ١٠٧ ..... موضوع البحث الحقيقة الخارجية للوجود وليس مفهومة .
- ١٠٨ ..... في هذا الفصل لا يبحث عن مرتبة خاصة من الوجود
- ١٠٨ ..... الأحكام السلبية للوجود من باب سلب النقص
- ١٠٩ ..... انطباق هذه الأحكام على الخالق
- ١٠٩ ..... الوجود لا «غير» له
- ١١٠ ..... الوجود لا «ثاني» له
- ١١٢ ..... حقيقة الوجود ليست بالجواهر ولا بالعرض
- ١١٣ ..... الدليل على عدم جوهرية الوجود وعرضيته
- ١١٤ ..... الوجود ليس جزءاً لشيء
- ١١٦ ..... الوجود لا «جزء» له
- ١١٧ ..... التركيب الاعتباري والتركيب الحقيقي
- ١١٧ ..... أقسام التركيب الحقيقي
- ١١٩ ..... الوجود لا جنس له ولا فصل
- ١٢١ ..... الوجود لا مادة له ولا صورة
- ١٢٢ ..... ليس للوجود جزء مقداري
- ١٢٢ ..... الوجود ليس نوعاً
- ١٢٥ ..... الفصل الثامن : في معنى نفس الأمر
- ١٢٦ ..... أنواع الثبوت ومراتبه
- ١٣٠ ..... نفس الأمر ومناطق صدق القضايا وكذبها
- ١٣٤ ..... تفسير آخر لنفس الأمر والرد عليه
- ١٣٧ ..... الفصل التاسع : الشبئية تساوق الوجود
- ١٣٨ ..... النظرية الأولى : الثبوت أعم مطلقاً من الوجود



- النظرية الثانية : هناك واسطة بين الوجود والعدم ..... ١٤٠
- الفصل العاشر : في انه لا تمايز ولا عليّة في العدم ..... ١٤٣
- لا تمايز في الأعدام ..... ١٤٣
- التمايز في التحقق ..... ١٤٤
- لا عليّة في العدم ..... ١٤٦
- اسناد العلية إلى الأعدام إسناد مجازي ..... ١٤٧
- الفصل الحادي عشر : في أن المعدوم المطلق لا يخبر عنه ..... ١٤٩
- شبهة التناقض في قضية «المعدوم المطلق لا ينحبر عنه» ..... ١٥٠
- حل الشبهة على أساس التمييز بين الحمل الأولي والحمل الشائع ..... ١٥٠
- مناقشة بعض القضايا الموهمة للتناقض ..... ١٥٣
- الفصل الثاني عشر : في إمتناع إعادة المعدوم بعينه ..... ١٥٧
- امتناع إعادة المعدوم من الفطريات ..... ١٥٨
- ماذا تعني إعادة المعدوم ؟ ..... ١٥٨
- تبين إمتناع إعادة المعدوم على أساس أصليين ..... ١٥٩
- الدليل الأول على إمتناع إعادة المعدوم ..... ١٦٠
- الدليل الثاني ..... ١٦٢
- الدليل الثالث ..... ١٦٤
- نسبة الزمان إلى الأشياء المتعلقة به ..... ١٦٥
- الدليل الرابع ..... ١٦٨
- دليل المتكلمين على جواز إعادة المعدوم ..... ١٧٠
- الرد على استدلال المتكلمين ..... ١٧٢
- علاقة المعاد بمسألة إعادة المعدوم ..... ١٧٣

## المرحلة الثانية

- ١٧٥ ..... تقسيم الوجود إلى خارجي وذهني
- ١٧٧ ..... اشارة إلى تاريخ هذا المبحث
- ١٧٨ ..... فهرس مطالب هذه المرحلة
- ١٧٩ ..... النظرية المشهورة بين الحكماء حول الوجود الذهني
- ١٨٠ ..... ما المقصود بالآثار المطلوبة من الماهية ؟
- ١٨٢ ..... محتوى نظرية الحكماء
- ١٨٤ ..... كلام للاستاذ مطهري في شرح نظرية الحكماء
- ١٨٥ ..... نظرية الأشباح والرد عليها
- ١٨٨ ..... كلام للشهيد مطهري في نقد نظرية الأشباح
- ١٨٩ ..... نظرية الإضافة
- ١٨٩ ..... الاضافة أمر إنتزاعي
- ١٩٠ ..... نقد نظرية الإضافة
- ١٩١ ..... الدليل الأول على الوجود الذهني
- ١٩٤ ..... إثبات الوجود الذهني على أساس قاعدة الفرعية
- ١٩٥ ..... الدليل الثاني
- ١٩٦ ..... الدليل الثالث
- ١٩٧ ..... صرف الماهية لا يتثنى ولا يتكرر
- ١٩٨ ..... وحدة الماهية متلازمة مع عموميتها
- ٢٠٠ ..... الاشكالات على الوجود الذهني
- ٢٠٠ ..... الاشكال الأول
- ٢٠٢ ..... الإشكال الثاني

٢٠٢	جهود غير موقفة لحل إشكالات الوجود الذهني
٢١٠	نظرية الإضافة
٢١١	نظرية الأشباح
٢١٢	نظرية المغايرة بين العلوم والمعلوم
٢١٤	مناقشة ونقد
٢١٥	نظرية الانقلاب
٢١٨	اشكال على نظرية الانقلاب
٢١٩	جواب السيد سند على الإشكال المذكور
٢١٩	نقد ومناقشة لكلام السيد سند
٢٢١	نظرية المحقق الدواني
٢٢٤	نظرية صدر المتألهين
٢٢٦	الحمل الأولي والحمل الشائع
٢٢٩	الصورة الذهنية ليست مندرجة في مقولتها الخارجية
٢٣٠	الصورة الذهنية مندرجة في مقولة الكيف فقط
٢٣٣	مناقشة المحقق السبزواري لرأي صدر المتألهين
٢٤٢	المحمول بالضميمة وخارج المحمول
٢٤٣	عودة إلى كلام المحقق السبزواري
٢٤٥	الرد على نظرية السبزواري
٢٤٧	بقية الاشكالات على نظرية الوجود الذهني
	<b>المرحلة الثالثة</b>
٢٦٧	في انقسام الوجود إلى مستقل ورباط
٢٦٧	<b>الفصل الأول</b>

- ٢٦٨ ..... مفهوم الوجود المستقل ومفهوم الوجود الرابط
- ٢٦٩ ..... الفرق بين المفاهيم الإسمية والمفاهيم الحرفية
- ٢٧٠ ..... المفاهيم الحرفية مفاهيم في غيرها
- ٢٧١ ..... الفرق بين مفهوم الوجود المستقل ومفهوم الوجود الرابط
- ٢٧٢ ..... هل الوجود الرابط متحقق في الخارج
- ٢٧٢ ..... الدليل على تحقق الوجود الخارجي للوجود الرابط
- ٢٧٦ ..... أحكام الوجود الرابط بالحكم الأوّل
- ٢٧٧ ..... الحكم الثاني
- ٢٧٨ ..... الحكم الثالث
- ٢٨١ ..... الفصل الثاني : كيفية اختلاف الرابط والمستقبل
- ٢٨٣ ..... الدليل على عدم نوعية الاختلاف بين الوجود الرابط والوجود المستقل
- ٢٨٤ ..... إستقلال وعدم استقلال المفهوم تابع لوجوده
- ٢٨٥ ..... شرح كلام العلامة من قبل الاستاذ مصباح اليزدي
- ٢٨٧ ..... الفصل الثالث : من الوجود في نفسه ما هو لغيره ومنه ما هو لنفسه
- ٢٨٩ ..... توضيح اضافي حول «الوجود لغيره» وإختلافه عن «الوجود بغيره»
- ٢٩١ ..... توضيحات حول بعض المصطلحات المتعلقة بهذه المرحلة
- المرحلة الرابعة في المواد الثلاثة : الوجود ، الإمكان والامتناع
- ٢٩٥ ..... تبعية البحث عن الامتناع
- ٢٩٥ ..... المادة واصلاحاتها المختلفة
- ٢٩٧ ..... المواد الثلاث في المنطق والفلسفة
- ٢٩٩ ..... الفصل الأوّل : في تعريف المواد الثلاث وانحصارها فيها
- ٢٩٩ ..... لماذا المفهوم مقسّم المواد الثلاث وليس الماهية ؟

٣٠٠	مقسم المواد الثلاث ليس المفهوم بما هو مفهوم
٣٠٠	بيان انحصار المواد في الوجود، الامكان والامتناع
٣٠١	المواد الثلاث غنية عن التعريف
٣٠٢	المفاهيم العامة بسيطة
٣٠٣	المواد الثلاث من المفاهيم العامة
٣٠٥	الفصل الثاني: إنقسام كل من المواد إلى ما الذات وما بالغير وما بالقياس
٣٠٦	ما بالذات
٣٠٧	ما بالغير
٣٠٧	ما بالقياس
٣١٠	الوجوب بالذات
٣١٠	الوجوب بالغير
٣١١	الوجوب بالقياس
٣١٢	الامتناع بالذات
٣١٣	الامتناع بالغير
٣١٣	الامتناع بالقياس
٣١٤	الامكان بالذات
٣١٥	الامكان بالقياس
٣١٦	محالية تحقق الامكان بالغير
٣١٧	الفصل الثالث: واجب الوجود ماهيته اتيته
٣١٨	ما المقصود بالماهية في عنوان هذا الفصل
٣١٩	احتياج كافة الأمور العرضية إلى علة
٣٢٠	تقدم العلة على معلولها وجودياً

٣٢٠	ليس للواجب تعالًى ماهية بمعنى ما يقال في جواب ماهو .....
٣٢٣	منشأ انتزاع الوجود الذاتي .....
٣٢٥	الفصل الرابع : واجب الوجود بالذات واجب .....
٣٢٥	الوجود من جميع الجهات .....
	الفصل الخامس : في أن الشيء ما لم يجب لم يوجد وبطلان القول
٣٢٧	بالأولية .....
٣٢٨	أصل العلية .....
٣٢٨	العلاقة بين العلة والمعلول من وجهة نظر الحكماء .....
٣٢٩	العلاقة بين العلة والمعلول من وجهة نظر المتكلمين (نظرية الأولوية) .....
٣٣٠	أقسام الأولوية .....
٣٣١	رد نظرية الأولوية .....
٣٣٤	الضرورة بشرط المحمول .....
٣٣٥	اختلاف الضرورة بشرط المحمول بين المنطق والفلسفة .....
٣٣٧	الفصل السادس : في معاني الإمكان : .....
٣٣٨	الإمكان الخاص أو الخاصي .....
٣٣٨	الإمكان العام أو العامي .....
٣٣٩	الإمكان الأخص .....
٣٤١	الإمكان الاستقبالي .....
٣٤٢	مناقشة لتحقق الإمكان الاستقبالي .....
٣٤٢	رأي الحكيم السبزواري حول الإمكان الاستقبالي .....
٣٤٣	اصطلاحان آخران في مضي الإمكان : .....
٣٤٤	الإمكان الوقوعي .....

٣٤٥	الإمكان الاستعدادي
٣٤٧	الفرق الاساسي بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الذاتي
٣٤٩	فوارق أخرى بين الإمكان الاستعدادي والوقوعي
٣٥٥	الفصل السابع : في أن الإمكان إعتبار عقلي ولازم للماهية
	انسجام الإمكان الذاتي مع الوجود والإمتناع الغيري والإمتناع بشرط
٣٥٦	المحمول
٣٥٧	الإمكان لازم الماهية
٣٥٨	إشارة إلى إشكال والجواب عليه
	الفصل الثامن : في حاجة الممكن إلى العلة وما هي علة احتياجه
٣٦١	إليها ؟
٣٦١	قانون العلية
٣٦٢	البديهيات الأولية
٣٦٣	قانون العلية من البديهيات الأولية
٣٦٣	الأصل الذي يتبنى عليه قانون العلية
٣٦٥	رأي الحكماء في هذا المجال
٣٦٥	وجهة نظر المتكلمين في المسألة
٣٦٦	الدليل الأول على أن الإمكان مناط الحاجة إلى العلة
٣٦٧	الدليل الثاني
٣٦٨	تقرير الدليل الثاني
٣٧١	احتجاج المتكلمين على ان الحدوث ملاك الاحتياج إلى العلة
٣٧٣	جواب على احتجاج المتكلمين
	الفصل التاسع : الممكن محتاج إلى علته بقاءً كما أنه محتاج إليها

٣٧٥	حدوثاً .....
٣٧٥	علاقة هذا البحث بالبحث السابق .....
٣٧٦	الدليل الأول على حاجة الممكن إلى العلة بقاءً .....
٣٧٨	الدليل الثاني .....
٣٧٨	دليل المتكلمين على استغناء الممكن عن العلة بقاءً .....
٣٧٩	الرد على اشكال المتكلمين .....
٣٨٠	الوجوب والإمكان من الأمور الوجودية .....
٣٨١	المفاهيم المتصفة ذهنياً أو «المقولات الثانية» .....
٣٨٢	المفاهيم المتصفة بالخارج .....
٣٨٢	المعقولات الأولية .....
٣٨٤	ليس للوجوب والإمكان وجود مستقل .....
٣٨٥	الامتناع أمر عدمي .....
٣٨٦	الوجوب والإمكان من وجهة نظر أخرى .....