المجلد الاول
تقريرات شرح المنظومة
للاستاذ العلامة الشهيد المطهّري
مع تعليقاتٍ عليه
لسماحة الشيخ محمد تقي الشريعتمداري

بسم الله الرحمن الرحيم

۵ فلسفه منطق

تقريرات شرح المنظومة

للاستاذ العلامة الشهيد المطهرى

مع تعليقات عليه

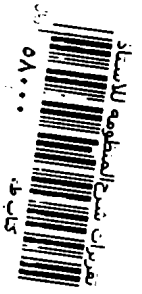
لسماحة الشيخ محمد تقى الشريعتمدارى

بهار ١٣٨٣

مراکز پخش:
قم: خیابان حجتیه، انتهای کوچهٔ ۲،
شماره ۵۸ تلفن: ۷۷۴۴۶۲۴؛ دورنویس: ۷۷۴۳۶۲۴
تهران: خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین
نبش خیابان شهید نظری، شماره ۳۳؛ تلفن: ۶۴۱۳۴۹۴

تقریرات شرح المنظومة

للاستاذ العلامة الشه ۱ ۱۱ ۲



مع

لسماحة الشيخ محمد تقی ال

نور

لیتوگرافی و چاپ سپهر ● شمارگان: ۳۰۰۰ جل

شریعتمداری، محمدتقی
تقریرات شرح المنظومه للاستاذ: العلامة الشهید المطهری / مع تلیقات علیه محمد تقی الشریعتمداری. ــ قم: کتاب طه، ۱۳۸۳.
۲۰۸ ص.
ISBN 964 - 7019 - 47 - 5: ۱۷۰۰۰ ریال
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عربی.
کتاب حاضر تعلیقه‌ای بر "شرح المنظومه" مطهری می‌باشد، که خود شرحی بر "شرح المنظومه" ملا هادی سبزواری است.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۲۱۲ ـ ۱۲۸۹. شرح منظومه - - نقد و تفسیر. ۲. مطهری، مرتضی، ۱۲۹۹ ـ ۱۳۵۸. شرح منظومه - - نقد و تفسیر. ۳.فلسفه اسلامی. الف. سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۲۱۲ - ۱۲۸۹. شرح منظومه. شرح. ب. مطهری، مرتضی، ۱۲۹۹ ـ ۱۳۵۸. شرح منظومه. شرح. ج. عنوان. د عنوان: شرح المنظومه. شرح.
۷ ت ۴ ش / ۱۲۳۴ BBR ۱۸۹/۱
ش ۲۷۷ س
کتابخانه ملی ایران ۵۱۵ ـ ۸۳م

كلمة الناشر

إنّ الحضارات خلال مسيرة تكاملها تتأثّر بالثقافات الأُخرى، ولا تستثنى الحضارة الإسلاميّة من هذه القاعدة. وتعتبر الفلسفة من جملة العلوم التي وفدت إلى العالم الإسلامي من الخارج، وشيئاً فشيئاً أصبحت جزءاً من الثقافة الإسلاميّة.

لقد جاءت الحكمة اليونانيّة إلى العالم الإسلامي واتّخذت صبغة الحكمة الإيمانيّة، ولكنّها كانت تجابه دائماً بتهمة عدم أصالتها. وكلّما نتقدّم خطوة إلى الأمام في مسيرة تكامل الحكمة الإسلاميّة نجد زيادةً في الصبغة الإيمانيّة للحكمة، حتّى يصل هذا الموضوع إلى مرحلة البلوغ عند الملّاصدرا؛ حيث يظهر ـ في كنف فلسفته ـ حكماء فقهاء مثل العلّامة الشهيد مرتضى المطهّري؛.

إنّ هذا الشهيد العظيم ـ كما يقول المؤلّف المحترم ـ: «قد كان طيلة عمره حريصاً على دحض الكفر وإعلاء كلمة الإسلام ومناقشة الملحدين ومناقضة الفلاسفة الماديّين، ساعياً في إبطال كلماتهم وردّ شبههم»، سلام الله على روحه الطاهرة. إن المؤلف الفاضل الذي كان من الطلّاب البارزين لهذا الأُستاذ العظيم، قد حرّر دروس شرح المنظومة التي كان يلقيها الأُستاذ المطهّري في مدرسة مروي بطهران، للطلاب وفضلاء الحوزة العلميّة، وهذا هو المجلّد الأوّل منها بين أيدي المعتنين بعلوم الحكمة وطلّاب الفلسفة، متمنّين التوفيق لتقديم بقيّة الكتاب ـ قريباً ـ إلى العلماء وأهل الحكمة.

ويمكن للهوامش التوضيحيّة والنقديّة للمؤلّف المحترم أن تضيف إلى مباحث هذا الكتاب الغنيّة ما يصل بها إلى الكمال اللائق بها، ممّا يساهم في حيويّة أجواء البحث العلمي في مجال الفكر الديني.

إنّ هذه المؤسّسة، تعتقد بأنّ تكريم المفكّرين لا يتمّ من خلال نشر أفكارهم فقط، كما لا تعتقد بأنّ مسيرة الفكر لا تتوقّف عند شخصيّةٍ واحدة. ومن هذه الجهة واحتراماً لروح الشهيد المطّهري العالية، فإنّها تقدّم هذا الكتاب إلى الندوة العالميّة «حكمت مطهّر»، والتي تعقد بمناسبة الذكرى السنوية الخامسة والعشرين لشهادة هذا المفكّر العظيم في أرديبهشت ١٣٨٣، ونسأل الباري تعالى أن يحشره مع رسول الله ﷺ، متمنّين للمؤلّف المحترم دوام التوفيق وطول العمر.

كتاب طه
مؤسسه فرهنگی طه
بهار ١٣٨٣
ربيع الاول ١٤٢٥ق

فهرست مطالب

مقدمة	۱۳
بسم الله الرحمن الرحيم	۱۹
قوله: إنّ كتابنا على مقاصد...	۱۹
۱. غرر فی بداهة الوجود	**۲۱**
قوله: تعريف لفظی	۳۲
قوله: الّذی يمكن أن يخبر عنه	۳۲
قوله: شرح الاسم	۳۳
قوله: مطلب ما الشارحة	۳۵
قوله: بل صورته تقوم فی النفس بلا توسّط شیء	۳۵
قوله: لأنّ الرّسم يكون بالعرضیّ الّذی من الكليات...	۳۶
قوله: و لأنّ المعرف لابدّ أن يكون...	۳۷
قوله: مفهومه من أعرف الأشياء و كنهه...	۳۷
۲. غرر فی أصالة الوجود	**۳۹**
قوله: اعلم أنّ كل ممكن زوج تركيبیّ...	۴۰
قوله: و لم يقل احد من الحكماء...	۴۱
قوله: بل اختلفوا على قولين...	۴۴
قوله: و هو مذهب شيخ الاشراق...	۴۸
قوله: مثل أنّ الوجود لو كان حاصلاً...	۴۸
قوله: و قس عليه سائر أدلّته...	۵۱
قوله: لأنّه منبع كل شرف...	۵۴
قوله: والفرق بين نحوی الكون...	۵۵
قوله: لزوم السبق...	۵۶
قوله: و لايجور التّشكيك فی المهيّة	۵۸
قوله: فاذا كانتا من نوع واحد أو جنس واحد	۵۹
قوله: كما فی علّيّة نار لنار ...	۵۹
قوله: و على القول بأصالته فالمتقدّم والمتأخّر...	۵۹

٥٩	قوله: والرّابع قولنا كون المراتب...
٦١	قوله: بخلاف ما اذا كان للوجود حقيقة ...
٦١	قوله: والخامس قولنا: «كيف لايكون الوجود اصلاً ...»
٦٧	قوله: لو لم يؤصّل وحدة ما حصلت...
٦٩	قوله: ما وحّد الحقّ و لا كلمته ...
٧١	**٣. غرر فى اشتراك الوجود**
٧١	قوله: و الدّليل عليه من وجوه
٧٢	قوله: صلوح المقسم
٧٢	قوله: كذلك اتّحاد معنى العدم
٧٣	قوله: و الرّابع أنّ كلّا...
٧٣	قوله: و علامة الشيء لا تباينه
٧٣	قوله: بما هى موجودات
٧٣	قوله: حذرا من المشابهة و السّنخيّة ...
٧٩	**٤. غرر فى زيادة الوجود على المهيّة**
٨٠	قوله: و كذا التخلية و التجريد
٨٠	قوله: و لزوم التّسلسل
٨٣	**٥. غرر فى أن الحق تعالى انّية صرفة**
٨٣	قوله: قال المعلّم الثانى: يقال...
٨٥	**٦. غرر فى بيان الأقوال فى وحدة حقيقة الوجود و كثرتها**
٨٥	الأمر الأوّل
٨٧	الامر الثانى
٩٠	الأمر الثالث
٩٧	**٧. بحث فى التّشكيك**
٩٧	الأمر الاوّل فى معنى التشكيك و حقيقته
٩٨	الامر الثانى فى تقسيم التشكيك إلى عامى و خاصّى
١٠٥	**٨. تلخيص**
١٠٧	قوله: لانّ معنى واحداً لا ينتزع ممّا...
١٠٩	قوله: قلت: بلى؛ و لكنّ الموضوع فى الحقيقة جهة الوحدة فى الأفراد:...
١١١	**٩. غرر فى الوجود الذهنى**
١٢٣	قوله: قيام صدورىّ؛ لا حلولىّ
١٢٣	قوله: الأول قولنا للحكم إيجاباً...

قوله: و الثانی قولنا...	۱۲۳
قوله: و الثالث قولنا صرف...	۱۲۳
قوله: بخلاف مبادی الآخرین	۱۲۴
قوله: و الذات فی انحا الوجودات حفظ	۱۲۴
قوله: فاختار کلّ مهرباً	۱۲۴
۱۰. الکلام فی الحمل	۱۲۹
۱۱. البحث فی تقسیم القضیة إلی الثنائیة و الثلاثیّة	۱۳۳
۱۲. الکلام فی وحدة العاقل و المعقول	۱۳۵
۱۳. الاستدلال علی اتحاد العاقل و المعقول	۱۳۹
۱۴. غرر فی تعریف المعقول الثانی و بیان الاصطلاحین فیه	۱۴۵
۱۵. التحقیق فی تعریف المعقولات الثانیة	۱۵۱
۱۶. غرر فی ان الوجود مطلق و مقید و کذا العدم	۱۵۷
۱۷. غرر فی ان المعدوم لیس بشیئ	۱۵۹
قوله: و الثانی أنّه معدوم بمعنی أنه لیس بذی وجود	۱۶۰
قوله: النقض بوجود الواجب	۱۶۰
قوله: و الاتصاف بالصفة الانتزاعیه لا یستلزم...	۱۶۱
قوله: و منها أن الکلی الذی له جزئیات	۱۶۱
قوله: و الجواب أن الکلی موجود...	۱۶۱
قوله: مقسم للمطلقة والمجردة...	۱۶۱
قوله: أو نقول إنه معدوم و لایلزم تقدّم...	۱۶۱
قوله: و إلا لتقوم الموجود بالمعدوم	۱۶۲
قوله: لأن الترکیب الحقیقی علی قیام الأجزاء	۱۶۲
قوله: بسائط خارجیة	۱۶۲
قوله: فلا تقوم فیها فی الخارج	۱۶۲
قوله: و أیضاً قیام العرض بالعرض جائز	۱۶۲
۱۸. فی عدم التمایز و العلیة فی الاعدام	۱۶۳
قوله: و ارتسامها فی الوهم	۱۶۳
قوله: فیحصل عنده أعدام متمایزة	۱۶۳
قوله: و إلا لکان لکل شیء أعدام غیر متناهیة	۱۶۳
قوله: و إن کانت لعدم فی عدم	۱۶۳
قوله: فیقال سالبة حملیة	۱۶۳

١٦٥	**١٩. غرر فى أن المعدوم لا يعاد بعينه**
١٦٥	قوله: فلا تكرار فى تجليه تعالى
١٦٥	قوله: و فى كل آنٍ له شأن جديد
١٦٥	قوله: ليس كمثله شىء
١٦٥	قوله: تدل على أنه واحد
١٦٥	قوله: و هو بحذاء تقدم الشىء...
١٦٦	قوله: مستأنفا
١٦٦	قوله: لان حكم الأمثال فيما يجوز و فيما...
١٦٦	قوله: و لأن الزمان من المشخصات
١٦٧	قوله: فيلزم الانقلاب و الخلف أو اجتماع المتقابلين
١٦٧	قوله: إذ حينئذ لم يكن فرق بين العود
١٦٧	قوله: بل جملة ما سبقت فى السلسلة الطولية...
١٦٩	قوله: بل للهوية
١٦٩	قوله: لا أنه يعتقد إمكانه الذاتى
١٧١	**٢٠. فى دفع شبهة المعدوم المطلق**
١٧١	قوله: فيلزم اتصاف العقل بالوجود و العدم
١٧١	قوله: فيلزم اتصافها بالوجود و العدم
١٧٢	قوله: أى يخبر على سبيل الانفصال الحقيقى عن الشىء
١٧٢	قوله: فكذا شريك البارى مفهوماً
١٧٥	**٢١. غرر فى بيان مناط الصدق فى القضية**
١٧٥	قوله: و قد تؤخذ خارجية
١٧٦	قوله: و كذا فى الحقيقيّة
١٧٦	قوله: و أما نفس الأمر فقد اشرنا...
١٧٧	قوله: بعينها فى ذوات النسب
١٧٩	**٢٢. غرر فى الجعل**
١٧٩	قوله: قسم
١٧٩	قوله: للتأليف
١٧٩	قوله: مقسوماً إلى الرابط و النفسى
١٨٠	قوله: الجعل المتعدى لواحد
١٨٠	قوله: و الجعل المتعدى لاثنين
١٨٠	قوله: فلا مضايقة فى الذهاب إلى جعل الوجود
١٨٠	قوله: لما كان نفس قوام المهية مصحح حمل الوجود

قوله: لكن محققوهم مشوا إلى جانب مجعولية الوجود	١٨٠
قوله: و جعله بالعرض	١٨١
قوله: و إن شئت فانظر إلى هذا الجدول	١٨١
هداية	١٨٢
قوله: ولى على القول الذى هو اختيارى	١٨٢
قوله: و هذا من قبيل قوله...	١٨٣
قوله: و أيضاً منها على المختار انسلاب سنخيتها	١٨٣
قوله: و علة الماهية ماهية	١٨٤
قوله: بل يكون عين الارتباط الحقيقى	١٨٤
٢٣. غرر فى المواد الثلاث	**١٨٧**
قوله: إن الوجود رابط و رابطى	١٨٧
قوله: و يقال له الوجود المحمولى	١٨٧
قوله: المتحقق فى الهلّيات المركّبة	١٨٨
قوله: إن وجود ما سوى الواحد الأحد	١٨٨
قوله: لأن ما ذكر هيهنا إنما هو فيما بين	١٨٨
قوله: أى الوجود مطلقاً	١٨٨
قوله: مما ترتسم فى النفس	١٨٩
قوله: والممكن ما لا يلزم	١٨٩
٢٤. غرر فى أنها اعتبارية	**١٩١**
قوله: التى هى كيفيات النسب	١٩١
قوله: فى العقل بالتعمل	١٩١
قوله: أحدها أنه حينئذ قولنا إمكانه	١٩٢
قوله: و اللاوجوب و اللاممكن	١٩٢
قوله: والحل بأن اتصاف الذات	١٩٢
قوله: إنما هو فى الوجوب الذى كيف النسبة	١٩٢
٢٥. غرر فى بيان أقسام كل واحد من المواد الثلاث	**١٩٣**
قوله: فيحصل من ضرب ثلاثة فى...	١٩٣
قوله: على سبيل الانفصال الحقيقى	١٩٣
قوله: باعتبار وجودهما	١٩٤
قوله: على سبيل الاستدعاء	١٩٤
قوله: «و ينفرد عنهما»	١٩٤
قوله: كما فى وجود المعلول بالنسبة إلى عدم العلة و عدمه بالنسبة...:	١٩٤
قوله: و هو أيضاً كسابقه فى العموم	١٩٥

١٩٥	قوله: كالمفروض
١٩٧	**٢٦. غرر في أبحاث متعلقة بالامكان**
١٩٧	قوله: بتحليل من العقل وقع
١٩٧	قوله: بسلب الضرورتين
١٩٧	قوله: بخلاف الذاتي منهما مع الغيري منهما
١٩٨	قوله: فلا منافاة بين لا اقتضاء
١٩٨	قوله: أعني سلب الضرورتين
١٩٨	قوله: والوقتية
١٩٩	قوله: حتى الضرورة بشرط المحمول
١٩٩	قوله: و ينبغي أن يكون هذا الممكن ممكناً بالمعنى الأخص:
٢٠٠	قوله: الصدق و الكذب قد...:
٢٠٠	قوله: و يكون الصادق والكاذب:
٢٠٠	قوله: وانتهاء تلك العلل:
٢٠٠	قوله: متساوية في عدم التعيين في نظرنا:
٢٠٠	قوله: قد لزم الامكان للمهية:
٢٠١	قوله: الذي لا يقول به الأشعري أيضاً:
٢٠٢	قوله: إن أثر الجعل وجود:
٢٠٢	قوله: إذ لم يكن للممكن اقتضاء:
٢٠٢	قوله: عين الفقر و الفاقة:
٢٠٣	قوله: فليجعل القديم بالزمان:
٢٠٣	قوله: ضرورة القضية الفعلية:
٢٠٥	قوله: بيان أن للواجب تعالى عند كل...:
٢٠٥	قوله: وكذا لكل مهية لازم:
٢٠٥	قوله: ثم منها امتناع الشرط:
٢٠٦	قوله: و إن كان سبق العدم:
٢٠٧	**٢٧. في الإمكان الاستعدادي**
٢٠٧	قوله: لأن ذلك في الماديات:
٢٠٧	قوله: والفرق بينه أي بين الإمكان الاستعدادي:
٢٠٧	قوله: أمر بالقوة:

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمدلله رب العالمين و الصلوة و السلام على افضل رسله و اشرف انبيائه الذى بعثه رحمة للعالمين و ارسله شاهداً و مبشّراً و نذيراً و داعيا الى الله باذنه و سراجا منيراً و على اهل بيته الطيبين الطاهرين الهداة المهديّين سيّما خاتمهم و قائمهم الامام المنتظر و الوصى الثانى عشر الحجة بن الحسن العسكرى روحى و ارواح العالمين لتراب مقدمه الفداء.

اما بعد، فقد كنت فى عنفوان شبابى ساعيا فى طلب المعارف مجدّا فى تحصيلها عن الادلة الشافية و البراهين الكافية و قد كان اشتهر علماء الفلسفة بالعقل و التحقيق و الاستدلال و التدقيق و لم يوجد فى علماء الدين من يدرس اصول الدين و معارفها بالآيات و الروايات المأثورة عن المعصومين عليهم السلام و التدبر فيها و الاستنباط عنها فكان قد خلا الجوّ لاهل الفلسفة و لم يكن بدّ لمن يطلب البرهان الا ان يعكف على ابوابهم و يشرب من مشاربهم. فحضرت درس جماعة من اساتذه ذلك الفنّ مثل الاستاذ البارع الحاج ميرزا ابوالحسن الشعرانى رحمه الله و آية الله السيد ابوالحسن الرفيعى القزوينى رحمه الله و المتوغّل فى العرفان الحاج ميرزا مهدى الاشتيانى رحمه الله. و الذى كان اكثر استفاداتى منه هو الاستاذ الشهيد و الفيلسوف المفكّر الشيخ مرتضى المطهرى ــ تغمّده الله بعفوه و مغفرته ــ فكان يدرس فى المدرسة العلمية ــ مدرسة المروى ــ شرح المنظومة للسبزوارى رحمه الله. فحضرت درسه و استعذبت بيانه و تقريره فكتبت ما ألقاه و قيّدت بالكتابة ما اصطفاه ثم عرضت عليه ما جمعته فاستصوبه و ارتضاه و أطرى علىّ.

ثم انّى تنبهت بلطف الله و هدايته انّ كثيراً من مطالبهم لا يلائم ظواهر الآيات و الروايات القطعية

فيلتجئون الى تأويلها و تطبيقها على ما اعتقدوه فشككت فى صحة قواعدهم و اصولهم سيّما مع تذكّر انّ شرعنا مستقلّ باقامة الادلّة و البيان و يتطلّب التعقل و التفكر و الاتيان بالبرهان فيذمّ اقواماً اتّبعوا ابائهم و اقتدوا بهم من غير هدى و لا علم فقال تعالى (**قُلْ هاتُوا بُرْهانَكُم**) (نمل ٦٤) و قال عزّ من قائل (**قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنا**) (انعام ١٤٨) و قال عزّ شأنه (**انّ شَرَّ الدَّوابِّ عِنْدَ اللهِ الصُّمُّ البُكْمُ الَّذينَ لا يَعْقِلُونَ**) (انفال ٢٢).

و يمدح الذين يتفكرون فى آيات الله و يتدبّرون فيها فعلمت انّ من المحال أن لا ينصب مثل هـذا الدين دليلا على مقاصده و لا يقيم برهانا على مطالبه او يكون دليل اسدّ من دلائله و برهان اتقن من براهينه اهمله الكتاب و معلّموه و استنبطه غيرهم. فأعدت النظر فى المعارف و ادلتها و عرفت مواضع الخلل فى كلمات اهل الفلسفة و قد ألهمت بفضل الله دقائق فى ردّ اصولهم فاثبتّها ذيل ما قرره الاستاذ فى تحكيم مبانيهم.

ثمّ انّى اتعجّب كثيراً من جماعة من العلماء الاتقياء مالوا الى بعض مطالبهم و ان صرّحوا ببطلان بعضها الآخر. فزعموا صحة القول بالوحدة المشككة للوجود و ان أبطلوا القول بالوحدة المحضة و قد انجذبوا الى القول بالوحدة انجذاباً شديداً حتى اغمضوا عن زلاّت مبدعه و قالوا انه لا يجازف فى القول مع تفوّهه بخلاف صريح القرآن الكريم كثيراً، مثل قوله بانّ عبادة العجل من بنى اسرائيل كان حقاً و انّ عتاب موسى لهرون كان لعدم ادراكه حقّيتها و مثل قوله بان فرعون امن ايماناً حقيقيا الى غير ذلك مما هو مناقض للقرآن قطعاً.

و ظنّى أن السرّ فى هذا الانجذاب الشديد و التسرع الى قبول هذا القول هو انّه يبيّن احاطة الله تعالى بكل شيء و يعطى تصوّراً واضحاً من كونه ـ عزّ اسمه ـ مع كل شيء و فى كل مكان و انه هو المؤثّر فى الامور حتى قيل لا مؤثّر فى الوجود الاّ الله، فبمثل هذه الكلمات تميل القلوب الى ذكر الله عزوجل و اعظامه.

و يزعم صاحب هذا القول انه قد نال من معرفة الله ما لم ينله غيره و يسمّى سائر العلماء قشريّين قد حرموا عن ادراك رقائق المعارف و دقائق اللّطائف. فلْننبّهك على امور:

الاوّل: انّ احاطة الله تعالى بكل شيء و قيّوميّته المطلقه و أنّه لا يجرى فى ملكه الاّ ما اذن و انْ لا حول و لا قوة الاّ به و أمثال هذه المطالب مما لا ريب فيه و قد تعلّمنا هذه الحقائق من القرآن الكريم و روايات الائمّة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين. لكنّا لا نعرف كيفية هذه الاحاطة و القيّوميّة و

لانقول انّها بالسريان او الاتحاد و العينيّة فلا نقول "**انه خلق الاشياء و هو عينها**" و لا نعدو العبارات التى صدرت عن الائمّة الهداه الدّعاة و القادة الهداة و السادة الولاة... و بقية الله و خيرته و حزبه و عيبة علمه و حجته و صراطه و نوره و برهانه. و كيف نعدو تعاليهم و قد جعلهم الله حججا علىٰ عباده و حفظة لسره و خزنة لعلمه و مستودعاً لحكمته و تراجمة لوحيه و أركانا لتوحيده. فنحن نسلّم لهم حيث قالوا: لا تتكلموا فى ذات الله و اذا انتهى الكلام الى الله فأمسكوا. فكيف نجترء ان نقول: «بسيط الحقيقة كل الأشياء.»

و بالجملة، معرفتنا بالله تعالى معرفة اجماليّة، نعلم احاطته تعالى بكل شيء و معيّته مع كل شيء ولكن لانعلم كيفية ذلك، كما نعلم انّ الجبر باطل و التفويض باطل و لا نتكلف تعيين المنزلة بين المنزلتين ولكن نؤمن بها اجمالاً.

الثانى: انّ ما زعموه من وحدة حقيقة الوجود سنخا و اختلافها بالمراتب و الدرجات تصريح بمسانخة الخالق و المخلوق فى اصل الحقيقة كما انّ النور القوى مسانخ للنور الضعيف و الافتراق بالدرجة. و قد قال‌الله تعالى (**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**) (شورىٰ ۱۱) و قد نسج اميرالمؤمنين ـ صلوات الله و سلامه عليه ـ علىٰ منوال هذه الآية الشريفة فى خطبه كلمات تؤكّد هذا المعنى تأكيداً بليغا مثل قوله ﷺ فى نهج البلاغة فى الخطبة الاولىٰ: «الذى لا يدركه بعد الهمم و لا يناله غوص الفطن» و «كائن لاعن حدث موجد لاعن عدم، مع كل شيء لا بمقارنة و غير كل شيء لا بمزايلة»

و قال ﷺ فى الخطبة ٤٩:

> الحمدلله الذى بطن خفيّات الامور و دلّت عليه أعلام الظهور و امتنع علىٰ عين البصير، فلا عين من لم يره تنكره و لا قلب من أثبته يبصره. سبق فى العلوّ فلا شيء اعلىٰ منه و قرب فى الدنوّ فلا شيء أقرب منه... فهو الذى تشهد له أعلام الوجود علىٰ إقرار قلب ذى الجحود، تعالى الله عما يقول المشبهون به و الجاحدون له علوّاً كبيراً

و قال ﷺ فى خطبة الاشباح ۹۰:

> فانظر ايّها السائل، فما دلّك القرآن عليه من صفته فائتمّ به و استضىء بنور هدايته و ما كلّفك الشيطان علمه ممّا ليس فى الكتاب عليك فرضه و لا فى سنّة النّبى ﷺ و أئمّة الهدى أثره فكِلْ علمه الى الله سبحانه، فانّ ذلك منتهى حق الله عليك. و اعلم انّ الراسخين فى العلم هم الذين أغناهم عن اقتحام السّدد المضروبة دون الغيوب الاقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب. فمدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به عمماً و سمّى تركهم التعمق فيما لم يكلّفهم البحث عن كنهه رسوخاً. فاقتصر علىٰ ذلك و لا تقدّر عظمة الله سبحانه علىٰ قدر عقلك

فتكون من الهالكين.

الىٰ آخر ما افاد صلوات الله عليه فيما هو صريح مطلبنا و تدبّر فيها ثم تدبّر. و قال ـ صلوات الله عليه ـ في خطبة منقولة عن الاحتجاج:

دليله آياته و وجوده اثباته و معرفته توحيده و توحيده تمييزه من خلقه، و حكم بالتمييز بينونة صفة لا بينونة عزله. انه ربّ خالق غير مخلوق. ما تُصوّر فهو بخلافه... ليس باله من عرف بنفسه، هو الدال بالدليل عليه و المؤدّى بالمعرفة اليه.[١]

قال المجلسي﵀ في شرح قوله﵇ (**بينونة صفة...**): اى تميّزه عن الخلق بمباينته لهم في الصفات لا باعتزاله عنهم في المكان.

الثالث: لايوجد في شيء من الآيات و الروايات تعبير الوحدة و العينيّة بين الله تعالىٰ و خلقه بل كل ما يفيد معنى الاحاطة و المعيّة يتحفظ على المغايرة كقوله تعالى «**وَ كانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحيطاً**» (النساء ١٢٦) و قوله تعالى «**إِنَّ اللهَ بِما يَعْمَلونَ مُحيطٌ**» (آل عمران ١٢٠) و قوله تعالىٰ «**أَلا انَّه بِكُلِّ شَيْءٍ مُحيطٌ**» (فصلّت ٥٤) الى غير ذلك من أمثاله. فأثبت الاشياء و الاعمال و أثبت الاحاطة بها فاين الوحدة و العينيّة؟ و قوله تعالى «**أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ انّه علىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهيد**» (فصلّت ٥٣) و قوله تعالىٰ «**وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَما كُنْتُم**» (حديد ٤) و قوله تعالىٰ «**ما يَكُونُ مِنْ نَجوىٰ ثَلاثةٍ الاّ هُو رابِعُهُم و لا خَمْسَةٍ الاّ هُوَ سادِسُهُم و لا أَدْنىٰ مِنْ ذلكَ و لا أَكْثَرَ الاّ هُوَ مَعَهُم أَيْنَما كانُوا...**» (مجادلة ٧) فلم يبطل المغايرة والاثنينية.

و امّا ما اشتهر من انّه (لا مؤثّر في الوجود الاّ الله) فهو كلام لم يرد به كتاب و لا نصّ ديني، و عمومه يقتضي نفي الافعال الاختياريّة للعباد، و الصحيح ما ورد في نصوص الشرع من نحو قوله (**لا حول و لا قوة الاّ بالله**) و قولنا (**بحول الله و قوته أقوم و أقعد**) فأثبت الفعل و الترك للبعاد بحول الله و قوته و لم يسند الفعل الى الله.

ثم انّي ـ في ختام هذه المقدمة ـ لارجو انّ الله تبارك تعالى قد عامل الاستاذ المطهري﵀ في الاخرة بلطفه و تغمده برحمته فقد كان طيلة عمره حريصا على دحض الكفر و اعلاء كلمة الاسلام و مناقشة الملحدين و مناقضة الفلاسفة الماديين ساعيا في ابطال كلماتهم و ردّ شبههم قد افنى عمره في ذلك. و قد لاح لي امارات الانقلاب الروحي منه﵀ في اواخر عمره الشريف، فقد ظهر منه الانقطاع الشديد الى

---

١. *بحار الانوار*، ج ٤، ص ٢٥٣.

ابواب ائمة الهدی علیهم السلام فقد کان یکرّر السفر الی مشهد الرضا علیه السلام للزیارة و یکرر الاختلاف الی مجالس ابیعبد الله الحسین علیه السلام للبکاء علیه ـ صلوات الله و سلامه علیه ـ و لقد بکیٰ هو فی بعض خطاباته اشد البکاء. و الحاصل انّ الله سبحانه قد ختم له بالسعادة و الشهادة انه ولیّ حمید. اللهم اختم لنا بالخیر و السعادة و لا تکلنا الی انفسنا طرفة عین ابداً و توفنا مسلمین بحق محمّد و آله الطیبین الطاهرین.

حررته فی ۹ ربیع الثانی ۱٤۲٤ مطابقا ۱۳۸۲/۳/۲۰.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله و سلام على عباده الذين اصطفى

قوله: إنّ كتابنا على مقاصد...:

اعلم أنّ هذا الكتاب ليس باحثاً عن مسائل علم واحد و فن فارد؛ بل فيه مطالب مختلفة من علوم شتّى؛ فإنّ المقاصد الثلثة الأُوَل منه فى العلم الأعلى و الفنّ المسمّى بـ «*الحكمة الإلهية*» فى اصطلاح القدماء و هو العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود و هو الذى يقال فى حقه ـ كما قال ابن سينا ـ «*الفلسفة الحقيقيّة*» و المقصد الرّابع منه فى الطبيعيات و فيه أبحاث من الفن المسمّى بـ «*السمع الكيان*» و هو الذى يبحث فيه عن عوارض الجسم الطبيعى بما هو هو مع قطع النظر عن كونه نوعاً خاصاً فلكاً أو نباتاً أو حيواناً أو انساناً و أبحاثٌ من الفلكيات ـ أعنى علم الهيئة ـ و علم الحيوان و علم النبات و معرفة الأرض و علم النفس؛ و باقى المقاصد منه يبحث فيها عن المعاد و النبوّات و المنامات و الكرامات و فى آخر الكتاب شطر من علم الأخلاق. فليس هذا الكتاب مدوّناً للبحث حول مسائل فنّ خاصّ؛ و على هذا، فما ذكره المصنّف ﷺ فى هذا الكتاب من التقسيمات ليست من قبيل تقسيمات فنّ واحد أو علم خاصّ؛ بل هى تقاسيم لهذا الكتاب و على أىّ حال فتقاسيمه هكذا.

١

غرر فی بداهة الوجود

اعلم أنّه قد جرى دَيدن المؤلفين و عادتهم على تقديم تعريف موضوع العلم قبل الورود فی مسائله؛ فعقَد المصنف هذا الغرر للتنبيه على استغناء موضوع هذا العلم أعنی العلم الإلهیّ بالمعنى الأعمّ عن التعريف و أنّ هذا العلم يمتاز عن غيره من العلوم بأنّ موضوعه بَيِّن الماهية و بيّن الهليّة؛ بمعنى أنّه لاحدّ له و لا برهان عليه و سكت المصنف ﷺ هنا عن البحث حول موضوع هذا العلم و عن بيان أنه بيّن الوجود و الهليّة و لا يحتاج وجوده إلى الإثبات بل لا يمكن اقامة البرهان عليه و اكتفى بذكر بداهة مفهوم موضوع هذا العلم.[1] فهنا مقامات ثلثة لا بأس بالتعرض لها:

الأول فی أنّ موضوع هذا العلم ماذا؟؛

الثانی فی أنّ موضوعه بيّن الوجود و الهلّية؛

الثالث فی بيان أنّ موضوعه بيّن المفهوم و الماهيّة و لا يحتاج إلى شرح.

أمّا المقام الأوّل فنقول: موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة و موضوع هذا العلم كما ورد عن ارسطو هو الموجود المطلق، أی الموجود بما هو موجود من دون اعتبار تخصّص طبيعیّ أو رياضیّ معه؛ فإنّ ما يبحث عنه فی هذا العلم هو ما يعرض للشیء بما هو موجود، لا بما هو مصحوب للمادّة أو المقدار و الكميّة. و أمّا بيان الفرق بين العرض الذّاتی و غيره بحيث لا يتداخل مسائل العلوم و لا يصير جملة العلوم علماً واحداً و لا يصير كل مسألة علماً على‌حدة فكلامٌ طويل الذيل بعيد الغور و له مقام آخر.

---

١. اقول: الظّاهر أنّ عقد هذا الغرر من المصنف ﷺ ليس لإفادة أنّ موضوع هذا العلم بديهیّ؛ حيث لم يُشر إلى أنّ الموجود هو موضوع العلم الالهیّ حتى يتفرّع عليه البحث عن كونه بيّن الماهيّة و الهلّية أم لا و انّما عقد هذا الغرر بعنوان مسألة من مسائل الوجود.

و لمّا كان الوجود المطلق أعمَّ الموضوعات، فالعلم الباحث عن أحواله و عوارضه أعمّ العلوم و قضاياه و مسائله أشمل القضايا و بهذا الاعتبار يقال له «العلم الكلّى».

و لا يخفى أنه لا فرق فى القول بأن موضوع هذا العلم هو الموجود بما هو موجود بين أن يقال بأصالة المهيّة أو بأصالة الوجود؛ أى لا فرق بين أن يقال إنّ المصداق بالذّات لهذا المفهوم العامّ هى الماهيّات المتكثّرة أو الحقيقة العينيّة الواحدة المشكّكة أو الحقائق المتباينة الوجوديّة على القول بها. فبناءً على أصالة الماهية فى التحقق و الموجوديّة، فهى بذاتها ليست موضوعةً للعوارض التى هى للموجود بما هو موجود، بل بما أنّها معنون بهذا العنوان؛ أى بما أنّها ينتزع منها أنّها موجودة موضوعة لها؛ و أمّا بناء على أصالة الوجود فالوجود بذاته مصداق لهذا العنوان و موضوع للعوارض التى هى للموجود بما هو موجود؛ و على أىّ حال فموضوع هذا العلم هو الموجود بما هو موجود أعمّ من أن يكون مصداقه الحقيق هى المهيات أو الوجود.

إن قلت: الموجود بما هو موجود ليس إلّا الوجودَ و الماهيةُ لا يمكن أن تكون مصداقا حقيقياً للموجود بما هو موجود؛ فبناءً على أصالة المهيّة و اعتباريّة الوجود لا يمكن القول بأنّ موضوع هذا العلم هو الموجود المطلق و مصداقه الماهيات المتكثرة.

«قلت: هذا إشكال على المبنىٰ لا على البناء؛ فإنّ ما ذكرتَ بنفسه برهان على أصالة الوجود و اعتبارية الماهيّة و أمّا مع فرض المبنىٰ فلا إشكال.

ان قلت: بناء على أصالة الوجود هل الموضوع هو الموجود أو الوجو .؟

قلت: الموضوع هو الموجود لا الوجود و إن كانا متّحدَين مصداقاً و مفترقين اعتباراً و مفهوماً؛ لأنّ موضوع كل علم لابدَّ أن يعتبر على نحو يمكن أن يتّحد مع محمولات مسائله و غير خفىّ أن ما يمكن أن يتّحد مع جميع محمولات هذا العلم و يصير موضوعاً لها هو الموجود لا الوجود؛ فانّ من جملة محمولات هذا العلم هى المهيّات الكلّية العارضة لموضوعه، مثل الجسميّة و العقليّة و الهيولويّة و غيرها و لا شكَّ أنّ ما يمكن أن يحمل على هذه و تحمل هى عليه هو الموجود لا الوجود؛ مثلاً يقال: «الجسم موجود» أو: «الموجود جسم» و لا يقال: «الجسم وجود» أو: «الوجود جسم».

و أما ما قد يقال من أنه هل الموضوع لهذا العلم هو مفهوم الموجود أو حقيقته فكلام لا معنى له؛ إذ المفهوم بما أنه أمر بحيال ذاته و موجود ذهنىٌّ، لا يحمل عليه شىء من هذه الأحكام؛ اللّهمّ إلّا العوارض الذهنيّة كالكليّة و الجزئية و الذاتيّة و العرضيّة؛ و الحقيقة الخارجيّة أيضاً لا يمكن أن يتعلّق بها العلم و

یحکم علیها بشیئ إلّا بتبع المفاهیم الذهنیة. و الحاصل أنّ التفرقة بین المفهوم و المصداق فی هذه المقامات ممّا لا وجه له و سیأتی زیادة توضیح لهذا عند قوله: «مفهومه من أعرف الأشیاء و...».[1]

و أما المقام الثانی ـ أعنی بیان أنّ موضوع هذا العلم بیّن الهلیّة بمعنی أنّ تحقُّقه بدیهیّ لا یحتاج إلی الإثبات، بل لا یمکن الاستدلال علیه ـ فاعلم أنّ مسائل کلّ علم یجمعها أنّها من عوارض موضوعه و لا بدّ أن یکون ذلك الموضوع مفروض الوجود فی ذلك العلم حتی تصل النّوبة إلی البحث عن عوارضه و أحواله. و أمّا ما قیل من أن وجود الموضوع أیضاً أحد العوارض فلا بأس أن یکون إثبات وجود موضوع العلم أحدَ مسائله، فکلام مدخول سنوضح وجه بطلانه عند البحث عن أوائل طبیعیّات الکتاب و بالجملة لا یمکن أن یکون إثبات موضوع علم من العلوم فی عداد مسائله؛ فلابدّ أن یکون بیّنا بنفسه أو مبیّناً فی علم آخر و علی هذا فالموجود بما هو موجود الذی هو موضوع العلم الإلهیّ لابدّ و أن یکون بیّن الوجود بنفسه أو مبیّناً فی علم آخر و العلم المتکفّل لبیان تحقق الأشیاء و وجودها هو نفس هذا العلم و المفروض عدم إمکان تکفّله لإثبات موضوع نفسه فلابدّ أن یکون بیّن الهلیّة أو غیر ممکن الإثبات.

و الحقّ أنّه بیّن الهلیّة لا یحتاج إلی الإثبات؛ اذ من البدیهیّ الّذی لا ریب فیه أنّ هنا موجوداً و أنّ ما نسمّیه دارَ الوجود لیس عدماً فی عدم و خیالاً محضاً و هذا هو الحدّ الفاصل بین السفسطة و الفلسفة و المنکر یکابر نفسه و لا یمکن له الشك الحقیقی فی أنّ هنا موجوداً علی الإجمال و بعد قبول هذا الاصل نتعرّض لتکثیره و أخذ النتیجة منه و نُثبت أنّ الموجود جسم أو عقل أو جوهر أو عرض أو غیر ذلك.

و من هنا یتّضح أنّ هذا الأصل البدیهیّ المربوط بوجود هذا العلم هو الأصل المتعارف الخاصّ الّذی یبتنی علیه أکثر مسائل هذا العلم و هذا الاصل و أصل امتناع التناقض هما الرّکنان الأساسیّان لمسائل الفلسفة.

و لا یخفی عدم إمکان إقامة البرهان علی أنّ هنا وجوداً و موجوداً. و السّرّ فی عدم امکانه أنّ إثباته بالبرهان یکون لامحالة بالتّوسّل إلی قیاس له کبری موضوعه أعمّ من موضوع الفلسفة و المفروض أنّ موضوع الفلسفة أعمّ الأشیاء؛ هذا خلف. مضافاً إلی ما سبق من أنّ موضوع هذا العلم لو اریـد إثباته لوجب أن یکون فی نفس هذا العلم و هو محال؛ فهو بنفسه لأعمّیّته و عدم وجود أعمّ منه لا یمکن إقامة البرهان علیه.

و أمّا المقام الثالث ـ أعنی بیان أنّ موضوع هذا العلم بیّن الماهیّة، بمعنی أنّ تصوّره ضروریّ لا

---

۱. العبارة من أوّل الغرر إلی هیهنا من الاستاذ ﷺ!

نظريّ ـ فنقول: لا يخفى أنّ الفرق بين الوجود و بين الموجود الذى هو موضوع هذا العلم هو الفرق بين المشتق و بين مبدء اشتقاقه؛ فبداهة مفهوم الموجود و عدم بداهته تدور مدار بداهة مفهوم الوجود و عدم بداهته و لهذا ترى القوم يبحثون عن بداهة مفهوم الوجود فى هذا الصدد.

و قد استدلّ على بداهة مفهوم الوجود بما حكاه المصنّف عن كتاب «*النجاة*» للشيخ أبى علىّ حيث قال:

«إنّ الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم؛ لأنّه مبدء أوّل لكلّ شرح؛ فلا شرح له» و أوضحه المحشّون بـ«انّ الإنسان مثلاً يشرح بالحيوان و الحيوان بالنامى و الحسّاس و هما بالجسم المطلق و هو بالجوهر و هو بالموجود و هو بالوجود؛ فهو مبدء لكلّ شرح؛ امّا جوهر أو عرض و كلّ منهما يعرف بالوجود»[1]

و فى هذا الاستدلال نظر؛ لأنّ جعل الوجود من أجزاء المهيّات غلط جداً و القوم معترفون بكونه خارجاً عنها و ما يقال فى تعريف الجوهر: «إنّه الموجود لا فى موضوع» و فى تعريف العرض: «إنّه الموجود فى موضوع» لايُراد به أخذ الوجود جزءً لمهيّة الجواهر و الأعراض؛ بل ذكروا ذلك فى مقام رسمها و غرضهم أنّ الجوهر مهيّة من شأنها أنّها إذا وجدت، وجدت لا فى موضوع و العرض مهيّة من شأنها أنّها إذا وجدت، وجدت فى موضوع و الحاصل أنّ المقولات بسائط و تصوّر الجوهر تصور أمر بسيط و كذا تصور سائر المقولات.

إن قلت: يمكن الدّفاع عن الاستدلال المذكور و الجواب عن الإشكال بأنّ المستدلّ لم يُرد أخذ الوجود جزءً للمهيّات؛ بل أراد بيان أخذه فىّ رسم الجوهر و العرض و اضطرار القوم إلى أخذه فى شرحها ممّا لا ينكر؛ فهو مبدء أوّل لكلّ شرح و إن لم يكن جنس الأجناس. فمعنى قول الشيخ ﷺ: «إنّه **مبدء أوّل لكل شرح**» هو اللابديّة من التوسل به فى تعريف المهيات.

قلت: و على هذا فلا اختصاص لمفهوم الوجود فى ذلك؛ إذ مفهوم المهيّة و مفهوم الحيثيّة و مفهوم الموضوع أيضاً كذلك؛ فإنّا نقول فى تعريف الجوهر: «مهيّة بحيث إذا وجدت، وجدت لا موضوع» و فى تعريف العرض «مهيّة...».[2]

و يمكن أن يوجّه كلام الشيخ ﷺ بوجه آخر و هو أنّ غرضه من المبدء هيهنا ليس المعنى المصطلح فى المنطق حيث جعلوا للعلم مبادئ تصوريّة و مبادئ تصديقيّة و أرادوا من المبادئ التّصوّريّة أجزاء مهيّة موضوع العلم و موضوعات المسائل و محمولاتها؛ بل غرضه شىء آخر و هو أنّه لمّا استلزم كلّ

---

١. العبارة من تعليقة الهيدجى ﷺ و قريب منها عبارت الاستاذ الآملىّ ﷺ.

٢. عبارة الجواب من الاستاذ ﷺ. ثم لا يخفى عليك أنا لو حملنا كلام الشيخ ﷺ على التنبيه على بداهة مفهوم الوجود لا الاستدلال عليه لم يتوجه عليه إشكال.

تعریف وجود مفاهیم فی الذهن، فلا جرم کان کلّ تعریف و شرح مقارناً للوجود غیر منفکٍّ عنه؛ فالوجود مبدء لکل شرح بمعنی أنّ مصداقه و واقعیّته لا ینکفّ عن أیّ شرح و تعریفٍ فُرض.

و فیه أوّلاً أنّه خلاف الاصطلاح فی المبدء و للشیخ ﷺ اهتمام عظیم برعایة الاصطلاحات؛ و ثانیاً أنّه لا یصیر دلیلاً علی عدم احتیاج مفهوم الوجود الی الشرح؛ فإنّ عدم انفکاك التعاریف عن واقعیّة الوجود و مصداقه لا یکون دلیلاً علی عدم احتیاج عنوان الوجود و مفهومه إلی الشّرح؛ لأنّ واقعیّة الوجود فی التعاریف و إن کانت حاضرة مکشوفة معلومة بالعلم الحضوری، لکنّها غیر ملتفت إلیها و غیر معلوم بالعلم الحصولیّ؛ فمن الجائز أن یکون معرفته بالعلم الحصولی محتاجاً الی التعریف؛ و الکلام فی احتیاج الوجود إلی التعریف و عدمه إنّما هو بحسب حضوره و انکشافه بالعلم الحصولی؛ لأنّه هو المقسم للضروریّ و النظریّ دون العلم الحضوریّ فلا یقال إنّ الوجود معلوم بالعلم الحضوری فانّ من الواضح أنّ تحقّق شیء فی الذهن لا یلازم الالتفات إلی مفهوم التحقق، ألاتری أنّهم ذکروا فی تجرید المهیّة عن الوجود أنّه تجرید باعتبار عدم لحاظ الوجود و عدم الالتفات إلیه و الحال أنّه تخلیط من أجل عدم انفکاکها عن مصداق الوجود و واقعیّته. و بالجملة التأویل المذکور لکلام الشیخ ﷺ لائق بالبحث عن حقیقة الوجود و أمّا البحث فی المقام فعن مفهومه.

فإن قلت: فما الوجه فی عدم احتیاج مفهوم الوجود إلی الشرح و ما السرّ فی ذلك و ما مناط کون التصوّر ضروریّاً أو نظریّاً؟

قلت: بیانه یتوقّف علی تمهید مقدّمتین:

المقدمة الاولی فی بیان معنی البداهة. فقد یظنّ أنّ معنی کون الشیء ضروریاً هو کونه فطریّاً و ذاتیّاً بمعنی أنّه من لوازم ذات النّفس النّاطقة الغیر المنفکّة عنها؛ بخلاف النظریّ فإنّه عرضیّ حاصل بسببٍ من حسّ أو برهان؛ فإذا سئلت مثلاً عن طریق حصول مفهوم الوجود للذهن و سببه، یقال لك فی الجواب إنّه فطریّ؛ أی لا سبب له.

و هذا باطل جدّاً و الخطأ فی هذا المقام من قدماء الفلاسفة و متأخّریهم سیّما الاروبیّین من الفلاسفة و علماء النّفس عظیم و صرّح بعضهم بأنّ للذّهن معلومات لازمة له مخلوقة معه غیر منفکّة عنه مثل تصوّر الوجود و العدم و مثل التصدیق باستحالة اجتماع النّقیضین؛ بل لا یخلو کلمات أعاظم حکمائنا فی هذا المقام أیضاً عن الخلط؛ حیث اقتنعوا فی مقام توجیه بداهة المفاهیم البدیهیّة بأنّها معانی فطریّة للنّفس؛ فإن أرادوا أنّ المفاهیم البدیهیّة تحصل للذّهن من غیر طریق و لا سبب، فهو محال بالضّرورة لاستحالة حدوث شیء من غیر علّة؛ و إن أرادوا أنّ المفاهیم البدیهیّة من مخترعات الذّهن و مخلوقاته

فهو أيضاً باطل؛ لأنّ شأن الذهن و صنعه التصوير، أى اتخاذ الصّور من الأشياء لنفسه و قد ثبت فى محلّه[١] أنّ اتخاذ صورة من شيء لا يتيسّر للذهن الّا باتّصاله و ارتباطه خارجاً بحقيقة ذلك الشّيئ و مصداقه. و أمّا الاختراع بمعنى إبداع مفهوم و إنشائه ابتداءً من عند نفسه لنفسه بدون اتّصاله و ارتباطه خارجاً بحقيقة ذلك الشّيئ بنحو من أنحاء الاتّصال و الارتباط فغير ممكن. مضافاً إلى أنّ اختلاف المفاهيم و اختصاص كلّ مفهوم بانطباقه على بعض الامور دون بعض آخر إنّما هو من ناحية اختلاف مناشئها الخارجيّة، أى مصاديقها؛ و إلّا فنسبة جميعها إلى النفس على السّواء و لا يعقل كون النفس بوحدتها و وحدة نسبتها إلى جميعها منشأً لاختلافها و تكثّرها و اختصاص كلّ منها ببعض الامور دون بعض.

و أمّا ما ينسب من الإبداع و الاختراع إلى المتخيّلة أو المتصرّفة فهو بمعنى آخر و هو التركيب و التفصيل فى الصّور المأخوذة من الخارج و هو أمر ممكن بمعنى أنّ للنفس أن يركّب الصّور و العلوم الواردة عليها و يبدع و يخترع أمراً جديداً أو يفصّل المركبات و يستخرج بسائطها بالتحليل. و أمّا الإبداع و الإنشاء الابتدائى فلا.

و ان أرادوا أنّها لوازم للذّهن لا تنفكّ عنه منذ بدء خلق النّفس فهو ينافى ما تسالموا عليه من أنّ النفس ليس لها فى أوّل حدوثها شيء من العلوم و إنّما يحصل لها ما يحصل لها بعد ذلك. نعم، ذهب أفلاطون إلى وجود النفس قبل الجسم و إلى أنّها عالمة بجميع العلوم من جهة اتّصالها بالمبادئ العالية و أنّ تعلّقها بالمادّة يوجب الحجاب لها و أنّ التعلّم عبارة عن رفع الحجاب و تذكّر ما كانت النفس تعلمه سابقاً و لذا يكون العلم عنده معرفة (= بازشناختن)؛ و لكن تلميذه أرسطو ذهب إلى حدوث النفس و خلوّها عن أىّ علم فى بدو الأمرُ أنّ العلوم تحصل لها بعد السّير عن المرحلة الأُولى و التّرقّى إلى ما بعدها من المراحل. و قد جعل بعض أتباعه ـ و هو الإسكندر الافريدوسى ـ مراتب النّفس أربعةً: مرتبة العقل الهيولانى و النفس فيها ليس لها شيء من العلم، و مرتبة العقل بالملكة و مرتبة العقل بالفعل و مرتبة العقل بالمستفاد؛ و تحقيق هذه المراتب و تفسيرها و إن كان محلّاً للخلاف، و لكن خلوّ النّفس فى أوّل أمرها عن أىّ معلوم أمر مسلّم عند الجميع و قد تسالم الحكماء بعد أرسطو على هذا الأمر و إن اختلفوا فى سائر الجهات؛ مثل أنّ أرسطو كان يقول بكون النفس روحانية الحدوث و البقاء و صدر المتألهين يقول بكونها جسمانية الحدوث و روحانية البقاء.[٢] و على أىّ تقدير فالغرض فى المقام

---

١. رك.: الطباطبائى، السيد محمدحسين، *اصول الفلسفة*، المقالة الخامسة.

٢. أقول: و الأخبار و الآيات الواردة فى عالم الذّرّ و الميثاق و فى خلق الأرواح قبل الأجساد و فى بدء خلق أرواح الأنبياء و الأئمة تنافى كون النفس فاقدة للعلوم كلّاً قبل التعلق بالأجساد و تنافى كون حدوثها بعد ←

هو بیان أنّ الضروریّ لیس بمعنی الفطریّ بمعنی لوازم النفس.

نعم یمکن تسمیة البدیهیّ فطریّاً بمعنی آخر و هو مساوقة عروضها للذهن لمعلومیّتها؛ بخلاف النظریّ؛ فالبدیهیّ فطریّ، أی لا یحتاج فی معلومیّته و معروفیّته إلی معرّف و أنّه معلوم و معروف بالفطرة و هذا لا ربط له بما ذکره القوم و سیتّضح هذا عن قریب.

و من هیهنا یظهر انّ السّؤال عن طریق حصول المفاهیم الضّروریّة للذّهن لا یجاب ببداهتها؛ فانّ البداهة لا ترتبط بهذا السّؤال. و من أراد جواب هذا السّؤال فلیطلبه من المقالة الخامسة من کتاب *اصول الفلسفة* للسید العلّامة الطّباطبائیﷺ؛ فإنّه بیّن طریق حصول المفاهیم البدیهیّة و الانتزاعیّة للذّهن، مثل الوجود و العدم و الإمکان و غیرها، فراجع؛ فانّه بحث مفید جداً و قد تنبّه صدرالمتألهینﷺ لعدم کون البدیهیّ بمعنی لازم النفس و لاحتیاج الحکیم إلی البحث عن کیفیّة حصول المفاهیم للذّهن و إن کانت بدیهیّة؛ فلاحظ الفصل الذی عقده فی مباحث اتحاد العاقل و المعقول تحت عنوان: «أنّ النّفس مع بساطتها کیف تقدر علی التعقلات الکثیرة».

و التحقیق أنّ البداهة و مقابلها یرجعان إلی بساطة المفهوم و ترکّبه؛ فإنّ البدیهیّ هو ما لا یحتاج إلی شرح و تفسیر و الشرح و التفسیر لأیّ مفهوم یرجع إلی تحلیله و تجزئته إلی أجزائه و عناصره الذّهنیّة الأوّلیّة و کما أنّ المرکّب الخارجیّ ینتهی بالأخرة إلی بسائط غیر مرکّبة، کذلك المرکّب الذّهنیّ؛ فکلّ مفهوم بسیط و عنصر ذهنیّ بسیط مستغن عن الشّرح و وجودُه فی الذهن مساوق لمعلومیّته و تمیّزه عن غیره و لا یعقل فیه الإبهام؛ و النظریّ بخلاف البدیهیّ، أی یحتاج إلی شرح و تفسیر؛ فیحتاج إلی التحلیل و التّجزئة؛ فهو مرکّب. فالبداهة و التمیز الذاتی للمفهوم ترجع إلی بساطته و الإبهام و المجهولیّة بالتفصیل ترجع إلی ترکّبه.

ثم إنّ هیهنا إشکالاً معروفاً و هو أنّ البدیهیّ و النظریّ کلیهما قسمان للعلم؛ فإنّ العلم إمّا تصوّر أو تصدیق و کل منهما إمّا بدیهیّ أو نظریّ؛ و الّا فالمجهول المطلق، أی الغیر الحاصل فی الذهن بما انّه غیر حاصل فی الذّهن، لیس ببدیهیّ و لا نظریّ و الحصول فی الذهن هو مناط العلم و العلم عین الانکشاف

← الأجساد؛ فراجع و استقم و لنذکر خبراً واحداً رواه فی البحار عن تفسیر علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن أبی عمیر عن ابن مسکان عن أبی عبدالله ﷺ فی قوله: «و إذ أخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و أشهدهم علی أنفسهم ألستُ بربکم قالوا بلی» قلت: «معاینة» کان هذا؟ قال: «نعم، فثبت المعرفة و نسوا الموقف و سیذکرونه و لولا ذلك لم یدر أحدٌ مَن خالقُه و رازقُه. فمنهم من أقرّ بلسانه فی الذّرّ و لم یؤمن بقلبه؛ فقال الله: «فما کانوا لیؤمنوا بما کذّبوا به من قبل». (مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، ج ۵، ص ۲۳۷) و قد رواه صاحب *المیزان*ﷺ فی تفسیره ذیل آیات الذّر فی سورة الأعراف: ۱۷۴ ـ ۱۷۲.

و إذا كان الحال هكذا فما معنى كون علم من العلوم نظرياً؟ فإنّ النظرىّ هو الذى يحتاج إلى شرح و تفسير و يطلب بما هو و لمَ هو؛ فلا بدّ أن يكون مجهولاً و المجهول لا يمكن أن يكون من أقسام العلم و بعبارة اُخرى المطلوب النظرىّ لا بدّ و أن يكون حاصلاً فى الذهن و الحصول فى الذّهن عين معلوميّته.

و يجاب عن هذا الإشكال بأنّ النّظرىّ معلوم من جهة و مجهول من جهة. و لا حاصل لهذا الجواب إلّا أن يقال إنّه معلوم إجمالاً و تركيباً و مجهول تفصيلاً و تحليلاً؛ فانّ المفاهيم الذّهنية، كما أشرنا سابقاً، مثل الواقعيات الخارجية تنقسم إلى مركبّات و بسائط. فالمركبات هى المفاهيم المحتاجة إلى التحليل و الذّهن يقدر على تحليلها إلى مفاهيم اُخرى؛ مثل أنّ مفهوم الإنسان فى الذهن ينحلّ إلى مفهومى الحيوان و الناطق و كذلك مفهوم الحيوان ينحلّ إلى النامى و الحسّاس و هكذا و لا بدّ أن ينتهى إلى بسائط لا مجال للتحليل فيها؛ فتلك البسائط هى الضروريات و هى العناصر الأوّلية للذهن و معلوماته و ليس التعريف إلّا تحليلا لمفهوم و تجزئة له إلى أجزائه و بسائطه؛ فما لا يقبل التجزئة و التحليل من المفاهيم الذّهنية هى البديهيّات و ما يقبل التجزئه و التّحليل هى النظريات و الاكتسابيّات؛ و المقصود من النّظر هو معرفة أجزاء المفهوم و بسائطه الأوّليّة؛ و معنى الاكتساب هو طلب ما ينحلّ إليه ذلك المفهوم من البسائط الذّهنيّة.

و أمّا المفاهيم البسيطة التى ليس للذهن تحليلها و تجزئتها إلى أجزاء ذهنيّة لعدم الجزء لها فلا يعقل أن تكون اكتسابيّةً و نظريّةً؛ بل هى بديهيّة؛ لكن لا بمعنى أنّها تحصل للذهن من غير سبب و لا بمعنى أنّها من المخترعات الإبداعية للذهن و لا بمعنى أنّها تلزم الذّهن من بدو خلقة النفس و فطرتها؛ فبداهتها لا تغنى عن البحث عن كيفيّة حصولها للذهن.

المقدّمة الثّانية قد ثبت فى المنطق أنّ تركّب مفهوم من المفاهيم لا بدّ أن يكون لا محالة من جزء أعمّ و جزء مساوٍ؛ مثل تركب مفهوم الإنسان من الحيوان و النّاطق؛ و لا يعقل التركب من مفهومين متباينين أو متساويين أو مفهومين بينهما عموم و خصوص من وجه. و من هيهنا يظهر أنّ المفاهيم العامّة الفلسفيّة الّتى تعرض جميع الموجودات، مثل الوجود و العدم و الوحدة و الكثرة و الإمكان و الوجوب و الامتناع لا بدّ أن تكون بديهيّة؛ لا نظريّة؛ لأنّه لا مفهوم أعمّ منها؛ فلا يمكن تركّبها من أعمّ منها و مساوٍ لها؛ فهى بسيطة و قد مضى أنّ السباطة مناط البداهة؛ فهذا هو السّرّ فى كون المعقولات الثانية الفلسفيّة ـ أعنى المفاهيم العامّة ـ غنيّةً عن التّعريف و إنّما تحتاج إلى التنبيه عليها فقط. و قد ظهر بهذا مناط البداهة و عدم البداهة فى المفاهيم و السّرّ فى غناء الوجود، بل و سائر موضوعات مسائل الفلسفة عن التعريف و هذا من نفائس المطالب؛ فاضبطه و تأمّل فيه.

و من هیهنا تعرف أنّ ما ذکره الشیخ ﷺ فی کتابه المسمیّ *بدانشنامه* من أن الوجود بدیهی لأنه أعمّ، قابل للتصحیح و التطبیق علی ما ذکرناه؛ کما أنّه قابل للحمل علیه ما نقلناه سابقاً من بعض فی توضیح کلامه السابق فی *النجاة* من أنّ الوجود مبدء أوّل لکلّ شرح فلا شرح له و ذکرنا مافیه. و لیعلم أنّ کلمات القوم ههنا فی بیان سرّ الأعرفیة لا تخلو عن الخدشة لا بأس بالإشارة إلی بعضها تتمیماً للفائدة؛ فنقول:

منها أنّ القوم قالوا: «کلّما کان المفهوم أعمّ کان أعرف.» و قد قال المصنّف ﷺ فی أوّل الفریدة السّادسة من هذا المقصد: «و سرّ أعرفیّة الأعمّ سنخیّة لذاتك الأتمّ» و أوضحه بقوله: «حیث إنّ ذاتك من عالم القدس و الکلیّة و الحیطة: «**قل الرّوح من أمر ربّی**»؛ فالسّنخیّة التی هی شرط الإدراك متحققه...» و لا یخفی علیک أنّ هذا کلام شعریّ لا ینهض بإثبات المدّعی. نعم، التلازم بین العموم و الأعرفیّة أمر مسلم؛ لکن السّر فیه لیس ما ذکره المصنف؛ بل الوجه فیه ما أوعزنا إلیه.

ثم إنّ هیهنا سؤالاً و هو أنّه ما معنی کون مفهوم أعرف من الآخر؟ و هل المعروفیّة أمر مشکک، کما أنّ العموم قابل للتشکیك؟ فإن الّذی نعقله هو أنّ ملاك معرفة شیء و عدم معرفته حصوله فی الذهن بعنوانه و عدم حصوله؛ و حینئذ فإن کانت صورة الشیء حاصلة عند العقل، کان الشیء معروفاً معلوماً؛ و إن لم تکن حاصلة عنده لم یکن معروفاً معلوماً؛ فما معنی أعرفیّة بعض المفاهیم بالنسبة إلی بعض آخر؟

و قد ذکر الفخر الرّازی هذا المعنی و جعله شبهةً علی طلب العلم؛ فقال: «إنّ الشیء إن کان معلوماً للنفس مکشوفاً عندها، لم یکن لطلب معرفته و کشفه وجه؛ إذ هو طلب لتحصیل الحاصل؛ و إن لم یکن معلوماً لها مکشوفاً عندها، لم یصحّ أن یقع مورداً للطلب؛ لعدم معقولیّة طلب المجهول؛ فما معنی الإجمال فی المعلوم و هل هو بمعنی اختلاط العلم بالجهل؟»

و أجاب عنه القوم بأنّ حضور صورة الشیء عند العقل علی قسمین: إمّا علی نحو الإجمال و إمّا علی نحو التفصیل؛ و الحاضر علی نحو الإجمال الغیر الحاضر علی نحو التفصیل معلوم إجمالاً و مجهول تفصیلاً و قد مضی سابقاً انّ المجهول التصوّریّ المطلوب بالمعلوم التّصوری معلومٌ إجمالاً و ترکیباً و مجهول تفصیلاً و تحلیلاً و لهذا یفرق بینه و بین المعلوم التصوری کنهاً من جهة و بینه و بین المجهول المطلق من جهة أخری. فهیهنا امور ثلثة: الأوّل المعلوم تفصیلاً، أی لا إجمالاً؛ سواء کان مرکبا معلوماً تفصیلاً أو بسیطاً لا جزء له؛ الثانی المعلوم إجمالاً المجهول تفصیلاً و الثالث المجهول المطلق.

فالمجهول المطلق بالنّسبة إلی شخصٍ هو الذی لم یحصل صورته فی ذهنه أصلاً؛ و المعلوم إجمالاً المجهول تفصیلاً هو الذی حصل صورته فی الذهن بحالته الترکیبیّة من دون تمیّز أجزائها بعضها عن

بعض؛ و المعلوم تفصيلاً هو الذى حصلت صورته لا هكذا؛ سواء كان بسيطاً لا جزء له أو كان مركباً و لكن تفصّلت أجزائه بعضها عن بعض بالنّظر. و على هذا فالمجهول المطلق غير معروف بوجه و المعلوم إجمالاً المجهول تفصيلاً هو الذى يقال له: «المجهول النظرىّ» و يصحّ أن يقاس إلى المعلوم تفصيلاً و يقال إنّ المعلوم التفصيلى أعرف منه.

لكن كلمات القوم هيهنا فى بيان أعرفيّة بعض المفاهيم من بعض ناظر إلى البديهيّات بقياس بعضها إلى بعض؛ لا إليها بقياسها إلى النظريات. و الحاصل أنّ كلامهم ناظر إلى المفاهيم المعروفة بالذات هل بعضها أعرف من بعض؟

و الحقّ أنه لا فرق بينها فى البداهة و المعروفيّة و لا يصح أن يقال هذا المفهوم أبده و أعرف من هذا.

نعم، يمكن أن يقال إنّ بعض المفاهيم أعرف من بعض آخر؛ لا بمعنى أشدّ معروفيّة؛ بل بمعنى أكثر معروفيّة و أكثر عارفاً أو بمعنى أسبق معروفيّة و ذلك لمكان الفرق بينها من هذه الجهة بعد كونها مشتركة فى اصل معنى البداهة و ملاكها، أى البساطة؛ فإنّها من حيث عروضها للأذهان ليست على السّواء؛ فإنّ بعضها يعرض جميع الأذهان؛ بل تكون من قواعد الذّهن و الفكر و لولاها لم يمكن للانسان التفكر و التعقل و هى الامور العامّة و المعقولات الثانية الفلسفيّة الّتى سنتعرّض لها و لوجه كونها من الأُسس الذّهنيّة؛ و بعضها ليست بهذه المثابة و شأنها شأن سائر المعقولات التى تكون معقولة لبعض دون بعض؛ كالأجناس العالية و الفصول البسيطة.

و لا يخفى أنّ القسم الاوّل كما أنّها أعرف بمعنى أكثر معروفيّة (بمعنى كثرة عارفيه؛ و هذا كما يقال: زيد أعرف من عمرو بمعنى أنه أشهر منه و أكثر معروفيّة)، كذلك يكون أعرف بمعنى أنّها أسبق معروفية؛ لأنّها تحصل للاذهان من اول ما تأخذ فى الفكر و النّطق؛ و كما أنّها من أُسس الذهن و قواعده، كذلك من أُسس النطق و الكلام و قواعدهما و للتفصيل زائداً على هذا مقام آخر.

و منها انّ الفخر الرّازى قال فى المباحث المشرقيّه: «إنّ الوجود أبده البديهيات التصوريّة؛ كما أن استحالة اجتماع النّقيضين أبده البديهيات التّصديقيّة». و هذه العبارة متحمّلة لمعانٍ:

الأوّل: أن يكون المراد من أبدهيّة مفهوم الوجود كونه أغنى المفاهيم؛ كما انّ قضية استحالة اجتماع النقيضين أبده القضايا و أوّل الأوائل؛ و لكن لا بمعنى الأظهريّة و الأكشفيّة بل بمعنى كونها أغنى التصديقات؛ فإنّ التصديقات النّظريّة و سائر التصديقات البديهيّة محتاجة إليها من غير عكس و لهذا سمّوها أوّل الأوائل و أساس العلوم.

قال صدرالمتألهين فى مباحث اتحاد العاقل و المعقول من الأسفار تبعاً لبهمنيار تلميذ الشيخ

الرئیس فی کتاب *التحصیل* «إنّ نسبة امتناع اجتماع النقیضین إلی سائر التصدیقات فی عالم الذهن کنسبة الواجب تعالی إلی سائر الموجودات فی عالم الخارج؛ فکما أنّه لو لم یکن واجب لم یکن موجود، کذلك لو لم یکن هذا التصدیق لم یکن للذهن شیء من العلوم؛ فإذاً هو أوّل الأوائل و أبده البدیهیّات لاستغنائه عمّا سواه و احتیاج ما سواه من النظریات و البدیهیات إلیه.

و هذا ممّا تسالم علیه القوم. و إنّما البحث فی کیفیّة احتیاج سائر البدیهیات إلیه و هل هو بحیث یخرج غیره عن البداهة، أو أنّ احتیاجها إلیه لیس علی حذو احتیاج النظریات إلیه؟ و الثانی هو الحق و قد سلک العلّامة الطّباطبائی ﷺ فی بیانه مسلکاً خاصّاً فی أواخر المقالة الخامسة من کتاب *اصول الفلسفة*؛ فراجع.

هذا کلّه بالنّسبة إلی أوّل الاوائل فی التصدیقات؛ أعنی قضیّة استحالة اجتماع النّقیضین. و أمّا الوجود فلیس أبدهیّة مفهومه بمعنی کونه أغنی المفاهیم أمراً صحیحاً و الملاك الجاری فی قضیّة امتناع التناقض لیس جاریاً فی مفهوم الوجود بالنّسبة إلی سائر المفاهیم.

الثانی: أن یکون المراد من أبدهیّة مفهوم الوجود کونه أظهر المفاهیم و أکشفها و هذا أیضاً أمر لا نعترف به؛ اذ لا معنی للتشکیك فی الظهور و المعروفیّة فی المعانی البدیهیّة کما عرفت سابقاً؛ فإنّ المفاهیم البدیهیّة کلّها علی السواء فی المعروفیّة وعدم الإجمال؛ بمعنی عدم قابلیّتها للتحلیل إلی مفاهیم آخر.

الثالث: أن یکون المراد من أبدهیّة مفهوم الوجود کونه أقدم المفاهیم کلّها و أسبقها حصولاً فی الذهن و هذا أیضا لا دلیل علیه؛ بل الدّلیل علی خلافه؛ فإنّ مفهوم الوجود من الامور المعقولة و المعقولات مطلقا، سواء کانت معقولات أوّلیّة أو معقولات ثانویّة، تحصل للذّهن بعد الصّور الجزئیّة المحسوسة؛ فالمحسوسات و الجزئیات أسبق حصولاً للذّهن من المعقولات و الکلّیّات.

و هذا لا ینافی ما ذکرنا سابقاً من أنّ المعقولات الثانیة أسبق حصولاً للذهن من سائر البدیهیّات؛ فإنّ الکلام هناك فی البدیهیّات؛ و أمّا الصّور المحسوسة الجزئیّة فلیست بدیهیّة و لا نظریّة باصطلاح المنطق؛ إذ المقسم لهما المعقولات و الکلیات دون الجزئیات. و أما الکلّی المنتزع منها فهی من المجهولات التصوریّة النظریّة و ما قرع سمعک من أنّ المحسوسات من أقسام البدیهیات فهو فی باب التصدیقات؛ لا فی باب التصورات؛ فان ما هو بدیهی فی محسوساتنا هو التصدیق بوجودها فی الخارج؛ و أمّا أنّ کنهها و حقیقتها ما هو فمجهول. مثلاً النور المحسوس بدیهیّ بمعنی أنّ التصدیق بوجوده بدیهیّ؛ و أمّا حقیقته فنظریّ.

إن قلت: فعلی ما ذکرت فأسبقیّة معلومیّة المحسوسات لا تنا فی ما قیل إنّ مفهوم الوجود أسبق من سائر المفاهیم البدیهیّة، قلت: نعم، و إنّما أردنا مما ذکرنا ردّ قول من قال إن مفهوم الوجود أسبق من کل

المفاهيم؛ و أما إن قيل إنّ مفهوم الوجود متأخر حصولاً عن المحسوسات و متقدم على سائر البديهيات فما ذكرناه لا يكون رداً عليه. و لكنه كلام خال عن الدّليل و لم نر مَن فصّل و فرّق بين المفاهيم فى هذه الجهة؛ بل الكلام فى كيفية حصول المفاهيم الكليّة و المعقولات الأوليّة و الثانويّة و ترتيب وجودها فى الذهن ممّا قلّ التعرض لها من حكمائنا السابقين و إنّما يوجد إشارات إليها فى كلمات بعضهم. و إشباع الكلام فيه فى تذييلات المقالة الخامسة من *اصول الفلسفة*.

و المقصود هيهنا هو بيان عدم الدليل على أبدهية مفهوم الوجود بمعنى أقدمية حصوله فى الذهن لا بالنّسبة إلى كل المفاهيم و لا بالنّسبة إلى خصوص المفاهيم البديهية؛ إذ لم يقم دليل على أقدمية حصول مفهوم الوجود للذهن بالنسبة إلى مفهوم الوحدة مثلاً و هكذا. فظهر أنّ ما ذكره الرازى من أن مفهوم الوجود أبده البديهيات لا يمكن الموافقة عليه بمعنى من المعانى المحتملة. هذ ما أردنا تقديمه فى هذا الغرر و لنشرع فى شرح ألفاظ الكتاب.

قوله: تعريف لفظى:

يراد به تفسير اللفظ و تعيين ما وضع له و تمييزه من المعانى المعلومة للنفس.

قوله: الّذى يمكن أن يخبر عنه:

هذا مخدوش لا من أجل أنّ تعريف الوجود به مستلزم للدور؛ إذ قد عرفت أن هذه التعاريف ليست تعاريف حقيقيّة حتى يرد عليها مثل هذه المؤاخذات؛ بل لأجل أنّ هذا صفة المعنى الموجود فى الذهن، وجوداً كان او غيره. فالمهيّة إذا وجدت فى الذهن أمكن إلاخبار عنها. فإذا تصورت مهيّة الإنسان مثلاً أخبرت عنها و صدق عليها أنها يمكن أن يخبر عنها.

لا يقال: إنّ المهيّة يمكن الإخبار عنها بتبع الوجود حيث إنها لو لم توجد فى الذهن لم يمكن الاخبار عنها؛ لأنّا نقول: إنّ ذلك مسلّم؛ و لكن مقتضى التعبير المذكور صدق الوجود على المهيّة؛ ضرورة إمكان الإخبار عنها إذا وجدت فى الذهن و لا يخفى أنها هى المخبر عنه إذا وجدت فى الذهن لا الوجود. و أما الوجود فيخبر عنه إذا حصل فى الذهن بعنوانه و مفهومه.

و بالجملة إنّ الذى يمكن الإخبار عنه هو المفاهيم الذهنيّة و المعانى المتصورة و حقيقة هذا الكلام ترجع إلى أن المجهول المطلق و غير المتصور بوجه لا يخبر عنه؛ بمعنى أن التصديق بلا تصور الموضوع و المحمول غير معقول؛ فكيف يكون هذا الكلام تفسيراً للوجود و عنواناً مشيراً إليه. نعم، لو قيل الوجود هو الذى به يمكن أن يخبر عن الشىء لكان أسلم من الإيراد و أقرب إلى الصّحّة.

قوله: شرح الاسم:

هیهنا مؤاخذة مشهورة و هی أن المصنفﷺ لم یفرّق بین التعریف اللفظی و التعریف الاسمیّ المسمّی بشرح الاسم. و قد خالف اصطلاح القوم؛ فإنهم اصطلحوا علی أن التعریف علی قسمین: لفظیّ و معنویّ و المعنوی ینقسم إلی شرح الاسم و التعریف الحقیق. و بیان الأقسام أن العنایة فی التعریف إما أن تکون إلی اللفظ و بیان ما بحذاءه من المعنی و إما أن تکون إلی المعنی و بیان تفاصیله و أجزائه الذهنیة. فالأول هو التعریف اللفظی و الثانی هو التعریف المعنوی و السؤال فی الأول عن اللفظ و ما وضع له و فی الثانی عن المعنی و ما ینحلّ إلیه و المتکفل للجواب عن الأول علم اللغة؛ سواء فیه ما یکون من قبیل ترجمة لغة إلی لغة اخری مثل ترجمه الأسد بـ«شیر» فی لسان الفرس و بالعکس و ما یکون من قبیل تفسیر لغة بما هو أوضح منها؛کتفسیر البتّ بالقطع و ما یکون من قبیل تفسیر السّعدانة مثلاً بأنّه نبت، أی نوع من النبت. فهذه کلها تعاریف لفظیة یقوم بها علم اللغة و المتکفل للجواب عن الثانی هو الفلسفة الباحثة عن حقائق الأشیاء.

ثم إنّ التعریف المعنوی علی قسمین؛ لأنه إما تعریف اسمیّ أو تعریف حقیق؛ و ذلك لأن السؤال عن المهیّة إما أن یکون قبل فرض وجود الشّیئ و التصدیق به أو یکون بعده. فإن کان السؤال عن المهیّة قبل التصدیق بوجودها، سمّی السؤال: «مطلبَ ما الشّارحة» و ما یقع فی جوابه: «شرحَ الاسم و تعریفاً اسمیّاً» و إن کان السّؤال عنها بعد التصدیق بوجودها، سمّی السؤال: «مطلب ما الحقیقیة» و ما یقع جواباً عنه: «تعریفاً حقیقیاً». و ینقسم کل من التعریف الحقیقیّ و التعریف الاسمیّ إلی الحد و الرسم و کلٌّ من الحد و الرسم إلی التامّ و الناقص.

و قد ظهر بهذا البیان أنه لا فرق بین التعریف الاسمی و التعریف الحقیق إلا بمجرد وقوع السؤال عن المهیّة قبل التصدیق بوجودها أو بعده و علی هذا فالفرق بینهما اعتباریّ و یجوز أن یکون التعریف الواحد حقیقیاً بالقیاس إلی شخص و اسمیاً بالقیاس إلی آخر؛ بل ینقلب التعریف الاسمی لشخص واحد تعریفاً حقیقیّاً له إذا ثبت له وجود المعرَّف بعد التعریف.

إذا عرفت هذا نقول: إنّ المصنفﷺ لم یفرق بین التعریف اللفظی و بین شرح الاسم و مطلب ما الشارحة و هذا خلاف مصطلح القوم و قد تبعه فی هذا الخلاف بعض الاصولیین.

لکن قد جری المصنفﷺ علی اصطلاح القوم فی بعض المواضع الأُخر؛ مثل ما فی آخر مباحث الحدود من المنطق عند قوله:

«من ثم ما فی بدو تعلیم نضع　　للاسم بالإثبات قبله یقع»

فراجع. و عدم التفرقة بين التعريف اللفظى و شرح الاسم لا يختص بالمصنف؛ بل وقع من غيره أيضاً؛ فهاك عبارة الشيخ المحكيّة عن *النجاة* حيث قال: «إنّ الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم»؛ فدل على أن تعريف الوجود شرح الاسم.[1]

و يمكن أن يقال: إنّ الحق هو عدم الفرق بين التعريف اللفظى و بين شرح الاسم؛ لأنّ السؤال عن مهيّة الشيء قبل ثبوت وجودها سؤال فى الحقيقة عن اللفظ و الاصطلاح: فإنّ من لا يعتقد بالمُثل الافلاطونيّة مثلاً و يسأل عن الحكيم المعتقد لها عن مهيّة المُثل فسؤاله فى الحقيقة سؤال عما اصطلح عليه الحكيم و أراده من لفظة «المُثل الافلاطونيّة»؛ فالعناية فى هذا السؤال إلى اللفظ و شرحه؛ لا إلى المعنى و تفاصيله. و إنّما يتعلّق السؤال و العناية بالمعنى إذا علم وجود الشيء إجمالاً و أُريد البحث عن حقيقته؛ كمن يعلم وجود الإنسان و يريد معرفة حقيقته. و أما الشيء الذى لا يعتقد السّائل وجوده فليس السؤال عنه سؤالاً عن حقيقته؛ إذ لا حقيقة لما لا وجود له؛ و إنّما هو سؤال عن الاصطلاح؛ فإنّ الهليّة البسيطة إذا وقعت بعد المائيّة كان إثباتاً لما فرض و إذا انعكس الأمر كانت المائية طلباً للحقيقة و بحثاً عنها.

و بعبارة اخرى إذا كان السؤال عن مهيّة شيء موجود، كان الجواب عنه محدوداً بما يصحّ صدقه على ذاك الموجود الخارجىّ المسؤول عنه؛ و إذا كان السؤال عمّا لم يثبت وجوده بعد، لم يكن الجواب عنه إلّا عن أمر وضعى و اصطلاحى اعتبارى. مثلاً إن كان العَنقاء موجوداً فى الخارج و سألنا عنه، يرجع سؤالنا إلى الاستفهام عن حقيقة ذاك الموجود؛ و إن لم يكن أمراً موجوداً، يرجع إلى الاستفهام عن مصطلح أهل العرف فى هذه اللفظة. فالحق عدم الفرق بين التعريف اللفظى و شرح الاسم؛ بمعنى أنّ ماسمّوه شرح الاسم نوع من التعريف اللفظى لتحقق ملاكه فيه و هو كون العناية فيه بشرح اللفظ و فهم الاصطلاح، لا بفهم الحقيقة و شرح المعنى. فاندفع ما أُورد على المصنف فى المقام.

---

١. أقول: و ذكر الهيدجىّ فى تعليقته على منطق هذا الكتاب: «إنّ المصنّف قد يريد بشرح الاسم شرح مفهوم الاسم و إيضاح معناه و تعيين ما هو المراد من اللفظ؛ كما فى تعريف الوجود و غيره؛ طبقا لشارحى *حكمة الاشراق* و *الإشارات* و صاحب *المحاكمات* عند بحثهم عن تعريف القضيّة و مواضع أُخر؛ و قد يريد به شرح مهيّة مفهوم الاسم، أى التعريف بحسب الاسم بالمعنى المقابل للتعريف بحسب الحقيقة و الذات؛ كما قال فى آخر البحث عن الحدود:

من ثمّ ما فى بدو تعليم نضع ... للاسم بالاثبات قبله وقع

و فى مواضع أُخر. و هكذا يطلق ما الشّارحة على ما يطلب به شرح مفهوم الاسم و على ما يطلب به شرح ماهيّة مفهوم الاسم» إلى آخر ما أفاده. و يظهر منه أن الخلط غير عزيز من القوم. و يستفاد من تعليقة الاستاذ الآملى أنّه استفاد من كلام اللاهيجى فى *الشوارق* أنّ ما الشارحة يطلب بها شرح اللفظ و التعريف اللفظى و هذا خلط آخر؛ فراجع.

لکن یمکن أن یقال: إن تعریف الوجود لیس تعریفاً لفظیاً و لا اسمیّاً؛ بل هو من المنبّهات؛ لعدم العنایة فیه حتی بشرح اللفظ؛ إذ لیس لفظ الوجود لفظاً مجهولاً حتی یشرح بلفظ آخر؛ فإنّ لغة الوجود و ما یرادفه فی العربیّة و غیرها مما لا یحتاج إلی شرح و تفسیر إذ المفاهیم العامّة ممّا لا یستغنی عنها فی إفادة المقاصد فی أیّ محاورةٍ و سیأتی فی محله أن ملاك ناطقیّة الإنسان هو إدراکه المفاهیم العامّة و بدونها لا یمکن له الفکر المنطق و لا إفادة المقاصد؛ و الألفاظ التی بإزاء هذه المعانی بیّن المراد طبعاً؛ فالوجود مستغن عن أیّ تعریف حتی التعریفات اللفظیّة؛ و ما ذکروه فی هذا المقام لا یصلح تعریفاً للوجود حتی بحسب اللفظ.

قوله: مطلب ما الشارحة:

اعلم أنهم ذکروا أنّ أسّ المطالب ثلثة: «مطلب ما» و «مطلب هل» و «مطلب لِمَ». ثم قسّموا کل واحد من هذه إلی قسمین. فقسّموا مطلب ما إلی «ما الشارحة» و «ما الحقیقیة» و قد عرفت ما یتعلّق بها انفاً و قسّموا مطلب هل إلی «الهلیّة البسیطة» و «الهلیّة المرکّبة» و المراد من الأوّل هو السؤال عن وجود الشیء (هستی) و من الثانی هو السؤال عما یثبت له من العوارض و الکیفیات (چگونگی) و قسّموا مطلب لم إلی «اللمّیّة الثبوتیّة» و «اللّمیّة الإثباتیّة» و المراد من الأوّل هو السؤال عن علّة ثبوت الشیء و من الثانی هو السؤال عن واسطة إثباته و قد یتّحدان؛ کما أن اللمّیّة الثبوتیة تنقسم إلی «اللمّیّة الفاعلیة» و «اللمیّة الغائیة».

و إلی هذه الأسئلة یرجع کل ما یطلبه العقل فی بحثه و تنقیبه عن الامور؛ فإنّ السؤال قد یکون عن حقیقة الشیء و هویّته (چیستی) و قد یکون عن وجوده و تحققّه (هستی) و الجواب عن هذین السّؤالین وظیفة الفلسفة و قد یکون السؤال عن عوارض الشیء و حالاته (چگونگی) و قد یکون عن لمّیّة الشیء و علّته (چرایی)، و المتکفل للجواب عن هذین السؤالین العلوم المختلفة علی اختلاف موضوعاتها. نعم، وقع الخلاف فی أنّه هل یمکن للعلم الجواب عن اللّمیّة أ لا؟ و هو بحثٌ طویل الذیل مبتنٍ علی مسائل الغایات و أنّه هل لکلّ شیء علة غائیّة أم لا؟ و لتفصیله مقام آخر.

و اعلم أنّ التعریف إمّا حدّیّ و إمّا رسمیّ. فالأوّل یبیّن حقیقة الشیء و الثانی یعرّفه و یشخّصه من طریق آثاره من دون أن یکون کافیاً فی إدراك هویّته؛ و لکنّه کاف فی التّمییز و التشخیص؛ کما فی تعریف القوّة الکهربائیة (الکتریسیته) بالآثار الفیزیکیّة و الکیمیاویّة.

قوله: بل صورته تقوم فی النفس بلا توسّط شیء:

ظاهره یوهم أن التصورات البدیهیّة تحدث فی النفس من غیر سبب أو واسطة أو أنّها لوازم النفس من بدو خلقها و قد عرفت فیما قدّمناه بطلان کلّ منهما و عرفت ما حقّقناه فی معنی البداهة و أنّها لیست

بمعنى قيام الشيء بالنفس بلا توسّط شيء. نعم، صورة الوجود و غيره من البديهيات العقليّة تقوم فى النفس بلا وساطة أجزاء حدّية أو عناوين رسميّة؛ فيمكن أن يحمل الكلام على أنّ المقصود أن صورته تقوم فى النفس بلا توسط واسطة منطقٍ من حدّ أو رسم. فجملة ما يرد على هذه العبارة المحكيّة عن *النجاة* أُمور:

ألاوّل تسمية معرّف الوجود شرح الاسم؛ مع أنّه تعريف لفظى فى اصطلاح القوم ـ و منهم الشيخ ﷺ نفسه ـ و تنبيه عندنا؛

الثانى عدم كون الوجود مبدءً لكل شرح بمعنى الجزء للمهيّة؛ و قد مرّ منّا تفصيل هذا و تأويل لكلام الشيخ ﷺ و تزييفه؛

الثالث: عدم كون قيام الوجود بالنفس بلا واسطة و سبب.

قوله: لأنّ الرّسم يكون بالعرضىّ الّذى من الكليات...:

يرد عليه اولاً أن المقسم للكليات الخمس ليس خصوص المهيّة، أى المعقولات الاولىٰ؛ بل المقسم لها هو مطلق الكلّىّ الشامل للمعقولات الاولىٰ و الثانية؛ و المصنف ﷺ فى منظومته فى المنطق قسّم الكلّى العرضى إلى الخارج المحمول و المحمول بالضميمة و مثّل للخارج المحمول بالوجود و الوحدة و التّشخّص؛ مع أنّها ليست من سنخ المهيّات. و على هذا فللمستشكل أن يقول هذا لا يدلّ على عدم إمكان تعريف الوجود بالرسم.

و ثانيا سلّمنا أنّ التعريف الرّسمّى يكون بالمهيّة؛ و لكن ما الدّليل على وجوب كون التعريف الذى بالمهية للمهيّة و قد عرفت أن التعريف الرّسمّى هو التعريف بالعرضى، أى بالخارج عن ذات الشيء المحمول على الشيء و لا شك أن المهيّة عرضىّ الوجود، أى خارجة عن ذاته و محمولة عليه؟ فلا مانع من هذه الجهة من وقوع المهيّة معرفاً للوجود تعريفاً رسميّاً. و ما أفاده من أن الوجود و عوارضه ليست من سنخ المهيّات إنما يصحّ فى بعض عوارض الوجود؛ و هى التى منشأ انتزاعها حقيقة الوجود بما هو هو؛ كالوحدة و التشخّص و الخيريّة و أمثالها التى تدور معه حيثما دار. نعم، كون كلّ مهيّة عرضياً لوجود خاص و أنّه لا مهيّة عارضة للوجود المطلق كلام آخر لا ربط له بما أفاده.

. و قد ذكر الهيدجى ﷺ إشكالاً فى المقام؛ ثم تصدّى لرفعه و هذه عبارته: «قيل فيه: إنّ الكلام فى مفهوم الوجود، لا فى حقيقته؛ و لا شك أن مفهومه كلّىّ من الكليات الخمس؛ و على ما ذكره المصنف ﷺ من أنّ مقسم الكليات هو شيئية المهيةِ و الوجودُ و عوارضه ليست من سنخ المهية يلزم أن لا يكون مفهوم الوجود كلياً و هو باطل. نعم، حقيقة الوجود ليست كليّة و ليس الكلام فيها؛ بل الكلام فى أنّ مفهوم الوجود بديهىّ لا يمكن أن يكون له تعريف بحدّ و لا رسم.»

ثم قال:

«أقول: ليس المراد من الوجود مفهومه بما هو مفهوم؛ بل بما هو آلة لحاظ الحقيقة؛ و وجه الشيء هو الشيء

←

قوله: و لأنّ المعرف لابدّ أن يكون...:

هذا هو الوجه فی عدم امكان تعريف الوجود تعريفاً حقيقياً رسمياً.

قوله: مفهومه من أعرف الأشياء و كنهه...:

ظاهر هذا الكلام التفرقة بين شيئين: أحدهما معلوم و الآخر مجهول و هما مفهوم الوجود و حقيقته. فالأول معلوم و معروف كمال المعروفيّة؛ و الثانی مجهول و خفیّ نهاية الخفاء و أنّ ما يقدر الإنسان على معرفته هو مفهوم الوجود، لا حقيقته. و لا يخفى فساد هذه التفرقة؛ إذ لا فرق بين المفهوم و الحقيقة (المصداق) إلّا بأنّ أحدهما معلوم بالذّات و الآخر معلوم بالعرض؛ و لا معنى للعلم بحقيقة من الحقائق الخارجيّة إلّا وجود مفاهيم و عناوين منها فی الذهن منطبقة عليها بنحو من الانطباق انطباقَ المهيّة على فرده أو الوجه و العنوان على ذيه و معنونه.

لكن الأمر هيّن بعد وضوح المقصود، و إن كانت العبارة لا تخلو عن قصور؛ إذ المقصود منها ليس أنّ هنا شيئين أحدهما معلوم و الآخر مجهول؛ بل المقصود أنّ هنا شيئاً واحداً هو مجهول بكنهه و حقيقته و ذاته و معلوم ببعض عناوينه و هو حقيقة الوجود. فحقيقة الوجود بذاته و كنهه غير ممكن الاكتناه و ببعض عناوينه و وجوهه و عرضيّاته بديهیّ غاية البداهة.

و ببيان آخر إنّ المفاهيم الحاصلة لدى الذّهن إمّا تكون ذاتية لمصاديقها أو عرضيّة لها. فالأول مثل مفهوم الإنسان لمصداقه و الثانی مثل مفهوم الضاحك بالنسبة إلى الأنسان و مفهوم الوجود بالنسبة إلى الحقيقة العينية النّوريّة. و إذا كان الشیء معلوماً للنفس بعرضيّه فإمّا أن يكون العلم بذاتيه ممكنا أو لا. فالأول مثل الإنسان و الثانی مثل الوجود. فيصح أن يقال إنّ الإنسان معلوم بعنوانه العرضیّ؛ و بما أن حقيقته و ذاته، أی ما به هو هو من سنخ المهيات ـ و المهيات ممكنة الحصول فی الذهن ـ يصح أن يقال إنّه قابل للاكتناه، أی لأن يعلم بعناوينه الذاتيّة التّفصيليّة، مثل الحيوان و الناطق. و أيضاً يصح أن يقال إن الوجود معلوم بعنوانه العرضی؛ و لكنه ليس قابلا للاكتناه؛ إذ ذاته، أی ما به هو هو ـ و هو الحقيقة العينية الخارجية التی هی نفس منشأيّة الآثار ـ لا يمكن أن يعلم بالعلم الحصول الذی هو محل الكلام؛

← بوجه. و الدّليل على ما قلنا أنهم جعلوا الوجود المطلق موضوعاً فی الحكمة الإلهيّة؛ و لو كان المفهومَ بما هو مفهوم لخرج كثير من المطالب كالوجوب بالذات و الوحدة الحقّة و نحوهما. و أيضاً ليس شأن الحكيم الباحث عن الحقائق البحث عن المفهوم بما هو مفهوم إلا أن يجعل آلة لحاظ الحقيقة؛ كما هو شأن العنوان بما هو عنوان.» انتهى كلامه.

و إلّا لانقلب الذهن خارجاً؛ فلابدّ أن يحمل قول المصنّف: «مفهومه من أعرف الأشياء» على أنّ حقيقة الوجود معروف بوجهه و عنوانه بداهةً و قوله «وكنهه فى غاية الخفاء» على أن حقيقة الوجود و ذاته بذاته و ما به هو هو لا يمكن أن يتحقق فى الذهن».[1]

---

۱. أقول: هذا الكلام لا يسمن و لا يغنى شيئاً و الإشكال بحاله و توضيح ذلك أنّ ما يقال من معرفة الشىء بذاتيّه أو عرضيّه، إنّما يصح إذا كان للشىء ذات و عارض متّحد به؛ كالجسم و البياض؛ فإذا حصل فى الذهن من الحجر مثلاً مفهوم الجسم قلنا إنّ الحجر معلوم بذاتيّه و إذا حصل منه مفهوم الأبيض أو الأسود مثلاً قلنا إنّ الحجر معلوم بعرضيّه. ففى هذا المثال يكون فى الذهن مفهومان و فى الخارج أمران بازائهما؛ الّا أنّه لمّا كان بين المصداقين نحو اتّحاد صحّ جعل أحد المفهومين ـ أعنى الأبيض ـ عرضياً للآخر و وجهاً و عنواناً له؛ فيقال: «إن الجسم قد عرف بوجهه و عنوانه و هو البياض» و لا يجرى مثل هذا البيان فى حقيقة الوجود و مفهومه. فقولك: «إن مفهوم الوجود عرضىّ لحقيقته» فاسد جدّاً؛ فإنّ مفهوم الوجود أمر حاصل فى الذهن؛ فكيف يوصف بكونه عرضياً لحقيقة الوجود و هى أمر فى الخارج؟ و ما معنى ذلك العروض؟ هل يراد به الانطباق؟ فكل مفهوم ينطبق على مصداقه أو يراد أنّ هناك مفهوماً آخر للوجود فى الذهن و العقلُ يرى بين المفهومين نحو اتحاد و يرى أنّ صدق أحدهما على حقيقة الوجود ذاتى و صدق الآخر عليه عرضى؟ فليس للوجود فى الذهن إلّا مفهوم واحد. فأين المعروض و العارض؟

لتفرقة بين الوجود و الماهية بأنّ الاوّل غير قابل للحصول فى الذهن و الثانى قابل للحصول فيه ادّعاء لم يقم عليه دليل أصلاً؛ بل هو غير معقول جدّاً فإنّ ما لا يحصل فى الذهن لا يكون معقولاً أبداً. و أنت إذا تأمّلت فى هذا المقام ظهر لك بطلان ما بنوا عليه من مسألة أصالة الوجود و مسألة التشكيك فى حقيقة الوجود دون مفهومه. فكانهم فرضوا ماهيّة مشككة لكل ما فى الخارج و سمّوها حقيقة الوجود و ادّعوا أنّها غير حاصلة فى الذهن إلّا أنّها يعرضها مفهوم الوجود و يشار به إليها. و سيأتى لهذا الكلام تتمة فى مباحث أصالة الوجود و وحدته المشكّكة؛ إن شاء الله تعالى.

٢

غرر فى أصالة الوجود

لابدّ أوّلاً من ملاحظة أنّ هذا البحث هل هو من مسائل الفلسفة أو من مباديها. و أوّل من تعرّض لهذا فيما عثرنا عليه الاستاذ الشّهابى فى رسالته المسمّاة ببود و نمود و لكنّه لم يأت فيها بشيء إلّا أنّه عنون الكلام والإشكال و هو أنّ هذا البحث بحثٌ عن أنّ موضوع الفلسفة ـ و هو الوجود ـ هل هو موجود حقيقة ام لا؛ و من الواضح أنّ البحث عن وجود الموضوع من مبادئ العلم، لا من مسائله.

والجواب أنّ موضوع الفلسفة هو الموجود و كونه أمراً واقعيّاً مسلّم عند الجميع فى قبال السّوفسطائيّة المنكرين للحقائق و الواقعيّات القائلين بأنّ العالم و هم فى الوهم (هيچ اندر هيچ)؛ و بعد تسلّم هذا الأصل الضّرورىّ يقع البحث عن أنّ الموجود بالذّات هل هو الوجود أو المهيّة. فإن شئت مزيد بيان لهذا الإشكال و دفعه فاعلم أنّ هذا الإشكال و الاشتباه نشأ من قولهم: «إنّ موضوع الفلسفة عبارة عن الموجود بما هو موجود» و قولهم عند البحث عن أصالة الوجود و المهيّة: «إنّه هل الموجود بذاته و بما هو هو عبارة عن الوجود أو المهيّة؟» فاستعملوا جملة «بما هو هو» فى المقامين؛ فيظنّ أنّ البحث عن أصالة الوجود و المهيّة ـ و هو بحث عن الموجود بالذات و بما هو هو ـ بحث عن ماهيّة الموضوع أو عن إنّيّته و ليس بحثاً عن عوارضه و أحواله. و لكن يجب أن يعلم أنّ المراد بقولهم: «موضوع الفلسفة هو الموجود بما هو موجود» هو أنّ الموجود من دون اعتبار تخصّص طبيعىّ أو رياضىّ موضوع هذا العلم. فالمقصود من قولهم: «بما هو هو» هناك نفى التخصّصات الطّبيعيّة و الرّياضيّة و المراد بقولهم: «بما هو هو» أو «بذاته» عند البحث عن أصالة الوجود و المهيّة هو أنّ أيّاً من الوجود أو المهيّة موجود بالذّات و بلا واسطة والاخر موجود بالتّبع و مع الواسطة. فالوجود و المهيّة كلاهما موجودان؛ إلّا أنّ أحدهما بالذّات والآخر بالتّبع؛ و المراد بقولهم: «إنّ موضوع الفلسفة عبارة

عن الموجود بما هو موجود» أعمّ من الموجود بالذّات و بالعرض؛ إذ قد عرفت أنّ المراد «بما هو هو» فى الموضوع نفى التخصّصات الطبيعية والرّياضيّة. و إن شئت فاعتبر بموضوعات سائر العلوم. مثلاً موضوع الطبيعىّ عندهم الجسم من حيث هو واقع فى التّغير؛ و لا فرق فيه بين أن يقال بأصالة الوجود أو المهيّة و لا يمكن أن يقال: إنّ موضوع الطبيعىّ بناء على أصالة الوجود وجود الجسم و بناء على أصالة المهيّة نفسه. فالبحث عن أصالة الوجود بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود؛ كالبحث عن الوحدة و الكثرة عيناً؛ إذ هو بحث عن الأصالة و التّبعيّة فى الموجوديّ-.

فإن قلت: التّبعية فى الموجوديّة شأن المهيّة و الأصالة شأن الوجود؛ فكيف يمكن أن يكون كلاهما من عوارض أمر واحد؟

قلت: هذا مثل الوحدة و الكثرة؛ فإنّ أحدهما شأن الوجود و الآخر شأن المهيّة؛ و قد عرفت آنفا أنّ الموجودَ بما هو موجود الّذى هو الموضوع الجامع أعمُّ من الموجود بالذّات و بالعرض و الوجودَ و المهيّة كلاهما من مصاديقه؛ و لا ريب أنّ الأصالة و التّبعيّة فى الوجود من العوارض العقليّة الّتى تعرض للموجود قبل أن يتخصّص تخصّصاً طبيعيّاً أو رياضيّاً. نعم، إن تفوّه بنفى الوجود للمهيّة فهو بنظر أدقّ عرفانىٍّ ليس مدار الأبحاث الفلسفيّة؛ كما لا يخفى؛ و بهذا النّظر يمكن أن يقال: إنّا إن اخترنا أصالة الوجود كانت مباحث الفلسفة واقعا أبحاثاً عن تعيّنات الوجود و حدوده؛ لا عن وجود المهيّات و تحقّقها؛ و إن اخترنا أصالة المهيّة يرجع البحث حقيقة إلى البحث عن وجود المهيات و تحقّقها. فالبحث عن وجود الجسم مثلاً بحث عن تعيّن الوجود على الأوّل و عن تحقق مهيّة الجسم على الثّانى.

قوله: اعلم أنّ كل ممكن زوج تركيبىّ...:

قد جعل المصنّف‌ﷺ هذا البحث مبتنياً على‌هذه القاعدة؛ أعنى قاعدة أنّ كل ممكن له مهيّة و وجود و مفهومها أنّ الواجب ليس زوجاً مركّباً من مهيّة و وجود؛ بل هو محض الوجود و صرفه. و هذان الأمران كلاهما نظريّان؛ بل من الأبحاث الصّعبة؛ إذ ليس كون الواجب فرداً بسيطاً أمراً بديهياً و لا كون كل ممكن زوجاً تركيبيّاً من الوجود و المهيّة أمراً بيّناً؛ فقد أنكر العرفاء الحدّ و المهيّة للفيض المقدّس و الوجود المنبسط؛ مع أنّه ممكن. و بالجملة لامنافاة بين الإمكان و نفى المهيّة إلّا على القول بأنّ مناط الاحتياج إلى العلّة هو الإمكان الّذى فى المهيّات؛ و سيأتى فى مباحث الموادّ الثلاث ما حقّقه صدرالمتألّهين من أنّ مناط الاحتياج إلى العلّة فى الماهيّات هو الإمكان؛ و أمّا فى الوجودات فالمناط قصورها الذّاتى و سيأتى منّا أنّه لا معنى للقول بأنّ مناط الاحتياج إلى العلّة إمكان المهيّة حتّى فى مورد الماهيات؛ فانتظر.

و بالجملة فاثبات هذه القاعدة بمنطوقها و مفهومها من المسائل العويصة و قد أخذها المصنّف‌ﷺ أمراً

مسلّماً و مفروضاً فی هذا المقام؛ و الحال أنّ جعلها من نتائج هذا البحث أولیٰ من جعلها من مبادیه.

و یمکن أن یقال: إنّ کلیّة هذه القاعدة، و إن لم تکن ثابتة، إلّا أنّ ترکّب ما نعرفه من الأشیاء من مهیّة و وجود ممّا لا ریب فیه؛ فإنّ الحجر و الشّجر و البقر و... و کلّ موجود مادّیّ نعرفه یصدق علی کل واحد منها عنوانان: عنوان خاصّ به؛ کمفهوم الشّجر؛ و عنوان مشترك فی الجمیع، و هو مفهوم الوجود. و بعبارة اُخری یصحّ أن یخبر عن الشجر و یقال إنّه شجر و أن یخبر عنه و یقال إنّه موجود و هکذا و حینئذ یقع السؤال عن أنّ الأمر الواقعیّ الّذی قد ملأ الملأ هل هو ما یشار إلیه بعنوان الموجود، أو ما یشار إلیه بعنوان الشجر و الحجر و غیرهما؟ و بعبارة اُخری هل الأصیل هو الوجود أو الأصیل هو المهیّة؟ فهذا طریق الورود فی هذه المسألة؛ و لکنّه لا یجعل البحث کلّیاً شاملاً لکل موجود علی ما هو شأن الفلسفة.

و هیهنا طریق آخر أحسن و أشمل و هو أن تبدأ بالأصل البدیهی الّذی یفید وجود موضوع الفنّ و یکون أصلاً متعارفاً لمسائل الفنّ و قد عرفت أنّ موضوع الفلسفة هو الموجود؛ فنقول: إذا خرجنا عن ورطه السفسطة و أذعنّا بوجود أشیاء حقیقیة و أنّ العالَم لیس وهماً فی وهم، کما یزعم السّوفسطائی، فقد ان لنا أن نسأل عمّا یصدق علیه أنّه موجود و نقول: لایخلو إمّا أن یکون هو نفس الوجود أو التحقّق، أو یکون شیئاً ثبت له الوجود، کما هو المتبادر إلی الأذهان؛ فإن کان الاوّل فقد ثبت المطلوب و هو أنّ الأصیل هو الوجود؛ و إن کان الثانی وقع المجال للبحث عن أنّ الأصیل هل هو ذاك الشیء الذی ثبت له الوجود، أو أنّه نفس الوجود؟ و بهذا البیان یصیر البحث کلیّاً شاملاً لکل الموجودات. هذا طریق سلکناه فی ما علقناه علی کتاب *اصول الفلسفة*.

قوله: و لم یقل احد من الحکماء...:

إنّ الاحتمالات فی بادئ النّظر أربعة: اعتباریّة کلّ من الوجود و المهیّة، أصالتهما، أصالة الأول و اعتباریّة الثانی و العکس.

أمّا الاحتمال الأوّل فیرجع إلی نفی الواقعیّة الخارجیّة رأساً و السّقوط فی مهوی السّفسطة و أمّا الاحتمال الثانی فلم یذهب إلی وهمٍ إلّا ما حکی عن الشیخ أحمد الأحسائی و کأنّه لم یعقل معنی أصالتهما؛ و إلّا لم یتفوّه به؛[1]

---

١. لقائل أن یقول: انّ فساد القول بأصالتهما بمعنی تعدّد مصداق المفهومین خارجاً و انضمام أحدهما إلی الآخر ولو کانضمام العرض و معروضه واضح جدّاً؛ کما أنّ فساد احتمال کونها اعتباریین بمعنی نفی المصداق لهما رأساً کذالك؛ و لکن إبطال هذین الاحتمالین لاینتج اختلاف نسبة المفهومین إلی مصداقهما ←

← بالأصالة والاعتباريّة؛ اذ لقائل أن يقول: لاشك أنّ المفهومين (الوجود و المهيّة) لايتعدّد مصداقهما فى الخارج و أنّ هذه الكثرة ذهنيّة محضة؛ و لكن يمكن أن يقال إنّ كلا المفهومين واقعيّان يصدقان على مصداق واحد على نحو سواء؛ مثل الجنس و الفصل فى البسائط الخارجيّة؛ فإنّ تحليل البياض فى العقل إلى لون مفرّق للبصر لايوجب كون أحد المفهومين أصيلاً و الآخر اعتبارياً؛ بل كلاهما أصيلان و مصداقهما واحد.

فإن قلت: إنّ تحليل البياض إلى جنس و فصل إنّما هو بعد حصول مفهوم واحد فى الذّهن و هو مفهوم البياض؛ فيحلّله الذّهن إلى جزئين (لون، مفرّق للبصر) فى عرض واحد؛ و أمّا الوجود و المهيّة فليسا فى عرض واحد؛ فإنّ الذّهن يتناول أولاً معنى خاصّاً (مثل زيد) ثمّ يحكم بوجوده؛ فيكون مفهوم الوجود متأخّراً عن المهيّة و لا يكونان فى عرض واحد.

قلت: هذا يؤكد كون معنى الوجود أمراً منتزعاً عن الماهيّة كسائر المعقولات الثانية الفلسفيّة؛ كالوحدة و الشّيئية و الإمكان و الحدوث؛ و عليه فلا يبقى مجال للقول بأصالة الوجود و على أىّ حال لايضرّ هذا القائلَ بأصالة الماهيّة.

و نقاوة القول فى المقام أنّ المؤلّف‌ﷺ بنى البحث على أساس الترديد بين الاحتمالات فى الوجود و المهيّة من أصالتهما أو اعتباريتهما أو أصالة الوجود و اعتباريّة الماهية أو العكس؛ فأبطل الاحتمالين الأولين؛ ثم ردّد الأمر بين الأخيرين.

و نحن نقول: هيهنا أسئلة يجب الإجابة عنها قبل الورود في البحث:

الأوّل أنّ بطلان أصالتهما بمعنى تعدّد مصداق المفهومين واضح؛ و أمّا بمعنى كون مصداق واحد مصداقا لهما حقيقة، كما فى الجنس و الفصل فى البسائط الخارجيّة، فلم يظهر بطلانها.

الثانى أنكم لم تبيّنوا معنى الأصالة و الاعتباريّة فى موضوع البحث و لم أر من تعرّض لبيان معناهما إلّا الاستاذﷺ فى تعاليقه على كتاب *اصول الفلسفة* و إليک نصّ عبارته:

> اصالتی که در اینجا مورد نظر است، به معنای عینیّت و خارجیّت است؛ در مقابل اعتباریّت که به معنای عدم عینیّت و خارجیّت و محصول ذهن بودن است. معمولاً در اصطلاحات فلسفی جدید، اصالت به معنای تقدّم و اصل بودن، در مقابل نتیجه بودن و فرع بودن استعمال می‌شود. مثلاً می‌گویند: آیا اصالت با ماده است یا با روح؟ بدیهی است که مقصود نه این است که کدام‌یك عینیّت خارجی دارد و کدام‌یک اعتبار ذهن است؛ بلکه مقصود این است که آیا مادّه به منزلهٔ اساس است و روح خاصیت و نتیجهٔ ترکیبات آن است، یا آنکه روح به منزلهٔ اساس است و ماده نتیجهٔ او است؟ در مبحث اصالت وجود یا ماهیت مقصود این نیست که آیا وجود اساس است و ماهیت خاصیّت و یا ماهیت اساس است و وجود خاصیّت؛ بلکه مقصود این است که ما نسبت به هر امر واقعیت‌دار که حکم به واقعیت داشتنش می‌کنیم، دو تصور و دو مفهوم داریم. از این دو مفهوم کدام جنبهٔ عینی و خارجی دارد و کدام‌یک جنبهٔ ذهنی و اعتباری؟ هر یک از وجود یا ماهیّت را که ما امر اعتباری بدانیم، به هیچ وجه برای او جنبهٔ عینی و خارجی قائل نیستیم؛ نه به ←

← عنوان اصل و اساس بودن و نه به عنوان فرع و نتیجه بودن...

و ما ذکره بطوله یرجع إلی بیان نفی تعدّد المصداق لمفهومی الوجود و الماهیّة خارجاً و لا یفید شیئاً آخر و نحن نقول: لمّا لم نعثر لصدرالمتألهین و تلامذته بیاناً خاصّاً لمعنی الاصالة و الاعتباریة فی المسألة فلابدّ أن نحمل الکلمتین علی المعنی المعروف فی سائر أبواب الفلسفة و الذی نجده فیها استعمال المعنی الاعتباری فی موردین: الاول الاعتباریّ الانتزاعیّ؛ الثانی الاعتباریّ الفرضیّ. أمّا الاعتباریّ الانتزاعیّ فموردہ الإضافات و جمیع المعقولات الثانیة الفلسفیّة؛ مثل الإمکان و الحدوث و العلّیّة و المعلولیة و منها الوجود علی ما صرّحوا به و بیّن نحو انتزاعها الذهنی العلامة الطّباطبایی فی کتاب *اصول الفلسفة* فی المقالة الخامسة. و أمّا الاعتباریّ الفرضیّ فمثل الرّئاسة و المرؤوسیّة و الملک و السّلطنة و غیرها من الاعتبارات الاجتماعیّة؛ و لا ریب أنّ الاعتباریة فی مسألتنا المبحوث عنها لیست بالمعنی الثانی؛ فلابدّ أن یراد بها المعنی الأوّل و ذلک لأنّ الاعتباریّ بالمعنی الثانی أمره بید المعتبر کیفما أراد؛ فقد یعتبر زیداً رئیساً و عمراً مرؤوساً و قد یعکس ذلک و لیس کذالک حال الوجود و الماهیّة؛ فما قلنا باعتباریّته، سواء کان الوجود أو المهیّه، فله منشأ انتزاع واقعیّ لایعدوه الاعتبار؛ فلایمکن اعتبار الغنم بقرا و لا البقر غنما و لا اعتبار الموجود معدوماً و لا المعدوم موجوداً. و فی الحقیقة الاعتباریّ هیهنا من القسم الاوّل من الاعتباریات التی لها مناشئ انتزاعات معیّنة فی الخارج و لها نحو من النفس‌الامریّة و سیأتی فی البحث عن وحدة حقیقة الوجود أنّ أصحاب صدرالمتألّهین یقولون إنّ کلاً من الوحدة والکثرة فی حقیقة الوجود أمر حقیقیّ و ذلک لضرورة وجود الکثرات فی العالم و لولا الکثرة الحقیقیّة لم یصحّ کثرة المهیات الخارجیّة.

و قد یقال: إنّ المراد من الأصالة والاعتباریّة هیهنا أنّ ما یحکم علیه بالموجودیّة حقیقة و بالذات هو الأصیل و ما یحکم علیه بالموجودیّة ثانیاً و بالعرض هو الاعتباریّ؛ فحاصل البحث أنّ الذهن اذا حکم علی الانسان بأنّه موجود و أخذ من الخارج مفهومی «الانسان» و «الوجود» فهل الوجود هو الموجود أوّلاً و بالذات و الماهیّة موجود بالعرض و المجاز، أو الأمر بالعکس؟

و یرد علیه أنّ هذا أمر مترتب علی الأصالة والاعتباریّة و لیس نفس الأصالة و الاعتباریّة. فإذا قلنا إنّ الوحدة والشّیئیّة والامکان امور اعتباریّة، فمعناه أنّ الموجِد یوجد زیداً مثلاً أولاً و بالذات فیوجد بتبعه وحدة زید و شیئیّته و إمکانه؛ و لیس أنّه یوجد الإمکان أوّلاً و بالذات و یوجد زید بتبعه؛ و فیما نحن فیه إذا قلنا إنّ الأصیل هو الماهیة، کان الحکم بموجودیتها أولاً و بالذات و بموجودیّة الوجود بالعرض والمجاز؛ و لو عکسنا انعکس الأمر.

والحاصل انّه لامعنی للاعتباریّة الّا ما اصطلحوا علیه فی المعقولات الثانیة؛ و لمّا کان الوجود من المعقولات الثانیة کان اعتباریّاً و تکرّر ذلک فی کلمات شیخ الإشراق و غیره و لمّا أراد صدرالمتألّهین اتّخاذ طریق إلی إثبات کلام العرفاء فی وحدة الوجود، لاجرم عکس القول و قال إنّ الوجود هو الأصیل و المهیّة اعتباریّة و هذا کلام فلتة لم یتأمّل فیه؛ وإلّا فکیف یعقل أن تکون المهیّه اعتباریّة منتزعة من مفهوم آخر کما هو شأن المفاهیم الاعتباریّة؛ أو یکون الوجود أصیلا مأخوذاً من الخارج مستقیما و معقولاً اوّلاً!

←

قوله: بل اختلفوا على قولين...:

ظاهر عبارة المصنّف‌ﷺ يوهم أنّ مسألة أصالة الوجود من المسائل الأصليّة للفلسفة الموروثة من القدماء و أنّها كانت مورداً للبحث و النظر من قديم الأيّام؛ فاختار قوم أصالة المهيّة و آخرون أصالة الوجود؛ و ليس الأمر كذلك؛ فإنك لاتجد فى كتب السّابقين كالشيخ الرّئيس و أشياعه منها عيناً و لا

← و قد أشرف على التنبّه لهذا الإشكال العلامة الطباطبايى‌ﷺ فى بعض تعاليقه على *الأسفار* ثم بعُد عنه و وعد إيضاح الأمر بعد ذلك و لم نجده و فى به. قال‌ﷺ فى الفصل الخامس من مسائل الوجود عند قول صدرالمتألهين: «و بالجملة فقد تبيّن لك الآن أنّ مفهوم الوجود العامّ، و إن كان أمراً ذهنياً مصدرياً انتزاعيّاً، لكن أفراده و ملزوماته امور عينيّة...»:

مفهوم الوجود العام البديهىّ من الاعتبارات الذّهنية التى لا تحقق لها فى خارجه؛ لا كالإنسان الموجود فى الخارج بوجود خارجىّ و فى الذّهن بوجود ذهنىّ مثلاً؛ إذ لو كان مفهوم «وجود من هذا القبيل. كان ماهيّة دائرة بين الوجودين و كانت حقيقة الوجود جائز الحصول فى الذّهن و قد تقدّم امتناعه. و أمّا أنّ هذا المفهوم كيف انتزع من حقيقة الوجود و هى لا تحلّ الذهن و الذّهن لا ينتقل إلى الخارج فسنوضحه إن شاء الله فى بعض المباحث الاتية... (*اسفار*، ج ١، ص ٤٩، ط جديد)

أقول: بعد الاعتراف بأنّ مفهوم الوجود أمر انتزاعىّ ذهنىّ ـ و ليس هناك مفهوم آخر للوجود ـ لايبقى مجال لطرح المسألة و الترديد بين أصالة الماهيّة أو الوجود أبداً و قد مرّ من الاستاذﷺ و منّا فى شرح قول المصنفﷺ: «مفهومه من أعرف الأشياء ـ و كنهه فى غاية الخفاء» أنّ التفكيك بين مفهوم الشىء و ما يحكى عنه المفهوم غير معقول و أنّ هذا يهدى إلى بطلان ما ذكروه من أصالة حقيقة الوجود و كون مفهومه العامّ عرضياً عامّا له ذاتياً؛ فراجع و تدبّر جيّدا.

الثالث من الأسئلة التى يجب تقديمها قبل البحث أنّه ما أثر القول بأنّ الوجود اعتبارىّ أو أنّ الماهيّة اعتباريّة؟ و هل يمكن إنكار ما نسميّه اعتبارياً و فرضه لاشىء؟ لا ريب أنّه لا يمكن ذلك؛ فإنّا إذا بنينا على كون الوجود اعتبارياً، فهل معنى ذلك أنّ الأشياء الخارجيّة امور فرضيّة وهميّة لا واقعيّة لها أصلاً كما يزعمه السوفسطائىّ؟ كلّا؛ لا يقول بهذا أحدٌ. و كذلك إذا بنينا على كون الماهيّة اعتباريّة فهل معنى ذلك أنّ ما نصف به الإنسان مثلاً من الضحك و النطق و التعجب و غيرها امور لا واقعيّة لها؟ والجواب نفى ذلك أيضاً. و يجرى مثل هذا فى سائر الامور الاعتبارية و المعقولات الفلسفيّة؛ فإذا قلنا إن الإمكان أمر اعتبارىّ، فليس معنى ذلك صحّة إنكار إمكان الممكن و فرضه غير ممكن؛ بل الممكن متصف بالإمكان بالضّرورة و إن كان الإمكان اعتبارياً؛ و قد عرفت أنّ هذا الاعتبار ليس بيد المعتبر كيفما أراد؛ بل له واقعيّة و إن لم يكن فى العالم معتبر اصلاً. و هكذا الحدوث و الشيئية و المعلوليّة و سائر المعقولات الثّانيه.

فإذا كان الأمر كذلك، فلا محيص عن الإذعان بكون الأشياء الخارجيّة على كثرتها و اختلافها اموراً حقيقيّة عينيّة و لا فرق فى ذلك بين القائل بأصالة المهيّة و القائل بأصالة الوجود؛ إلّا أنّ القائل بأصالة الوجود يدّعى أنّ كثرة ما فى العين كثرة تشكيكيّة لا تباينيّة؛ و هذا لايقتضى كون الكثرة اعتباريّة انتزاعيّة؛ فضلاً عن أن تكون اعتباريّة فرضيّة. و بالجملة القائل بوجود الكثرات الحقيقية فى العالم لابدّ له أن يذعن بأصالة الماهيّات الّتى هى ناشئة عن الكثرة التشكيكيّة فى حقيقة الوجود؛ فافهم هذا.

أثراً؛ و إنّما وقع التعرّض لها من السّيّد الدّاماد﵀ و صدرالمتألّهين﵀ حتّى إنّ شيخ الإشراق الّذى يسند المصنّف﵀ إليه القول بأصالة المهيّه لم تكن المسألة عنده مطروحة على نحو الترديد بين أصالة الوجود أو أصالة المهيّة؛ و إنّما وقع فى كلماته الاستدلال على اعتبارية الوجود بعد فرض المهيّة أصيلاً؛ و ذلك لأنّ الذهن عند الغفلة عن طرح المسألة بنحو الترديد بين أصالة الوجود و اعتبارية المهية أو العكس، يفرض المهيّة أمراً واقعيّاً أصيلاً. و الحاصل أنّ شيخ الإشراق لم يلتفت إلى احتمال فرض الوجود أصيلا و المهيّة اعتباريّة أصلاً؛ و لعلّه لو التفت إليه لم يعدل عنه؛ فلمّا كانت أصالة المهيّة و عينيّتها أمراً مفروضاً عنده، أقام الدليل على أنّ الوجود لا يمكن أن يكون أمراً حقيقيّاً؛ إذ مع فرض كونه أمراً أصيلاً أيضاً يلزم كونه زائداً عليها خارجاً و هو مستلزم للتّسلسل.

نعم قد وقع الالتفات إلى المسألة بنحو الدوران للسّيّد الداماد﵀ فاختار أصالة المهيّة و اعتباريّة الوجود؛ ثمّ تبعه تلميذه صدرالمتألهين﵀ فى برهة من الزمان و كان حينذاك مصراً على أصالة المهيّة أشدّ الإصرار و كان يسندها إلى الحكماء السّابقين و يطبّق كلماتهم عليها؛ ثم اختار أصالة الوجود و ذبّ عنها أشدّ الذّبّ و أسندها إليهم و اقتنص كلماتهم المنطبقة عليها.

و الحق عدم صحة إسناد شيء فى المسألة إليهم؛ لأن المسألة لم تكن مطروحة عندهم و لا عقدوا لها باباً و لا فصلاً و كلماتهم الموافقة لأحد القولين معارضة بمثلها الموافقة للقول الآخر. و كان صدرالمتألهين﵀ فى زمان اعتقاده أصالة المهيّة يسندها إلى الحكماء الشامخين؛ فلما اعتقد أصالة الوجود عكس ذلك فأسند إليهم أصالة الوجود و هكذا كان دأب السّابقين من العلماء كانوا يكثّرون العدد و يطلبون المدد لما اختاروه من القول توحّشا من الانفراد و فراراً من الرّمى بالشّذوذ و كان الأولى بهم الاعتناء بتاريخ العلم و تطوّره و تكامله و حدوث مسائله تدريجاً كما هو دأب أهل العصر. و الّذى يغلب على ظنّنا فى المقام هو أنّ مسألة أصالة الوجود نشأت من مناقشات المتكلّمين فى مسألة زيادة الوجود على المهيّة.[1]

ثمّ اعلم أنّ هذه المسألة ـ أعنى مسألة أصالة الوجود ـ قد أثمرت ثمرات عظيمة فى الفلسفة حيث أثبتت مسائلها الهامّة و مقاصدها الجليلة باسلوب بديع و نهج قويم و انحلّ بها كثير من الإشكالات العويصة و ستقف عليها مدى أبحاث الكتاب إن شاء الله تعالى. و بالجملة هذه المسألة مبدأ تحوّل عظيم فى الفلسفة و أساس بنيان جديد يبنى عليه امور كثيرة و قد غفل صدرالمتألّهين﵀ نفسه، رغم كونه مؤسّس هذا الأساس و مشيّده، عن استنتاجها و الاستفادة منها فى كثير من المسائل و ذلك لأُنس الأذهان برؤية المهيّات أصيلة إلّا عند الالتفات الصريح إلى المسألة بنحو الدوران بين أصالة الوجود

---

١. والّذى يغلب على ظنّى هو أنّ صدرالمتألّهين﵀ ارتضى القول بوحدة الوجود من العرفاء؛ فأراد أن يؤسّس له أساساً فلسفيّا فاخترع هذه المسألة.

أو أصالة المهيّة؛ و هذا هو السّرّ فی الإعراض عن القول بأصالة الوجود و لهذا كان الالتفات إليها على نحو التّرديد هادماً لبنيان أصالة المهيّة و نافياً لاحتمالها بالمرّة. و الحاصل أنّ القول بأصالة المهيّة لم يعش فی عالم الفلسفة بعد طرح المسألة إلّا قليلاً.[1]

---

١. قد بالغ الاستاذ ﷺ فی التمدح لهذا القول و التشدّق به حتی زعم الاطباق التقديری عليه و لم يأت بعد صدرالمتألهين الذی عنون هذه المسألة و رام اثباتها زمان كثير بعدُ حتی يستدلّ على صحة مرامه باطباق الجميع على اتّباعه؛ على أنّ دعوی هذا الاتباع ممّن جاء بعده باطلة فاسدة؛ فهذان تلميذاه و صهراه الملّا عبدالرزاق اللاهيجی و الملا محسن الفيض ﷺ تبرّءا من اصوله بعد إحكامه و طول الممارسة فی تشييدها. قال الفيض ﷺ فی رسالته المسمّاة *بالانصاف*:

... بنابراين چندی در مطالعهٔ مجادلات متكلّمين خوض نمودم و به آلت ـ: هل در ازالت جهل ساعی بودم و چندی طريق مكالمات متفلسفين به تعلّم و تبهّم پيمودم و يک چند بلندپروازی‌های متصوفه در اقاويل ايشان ديدم و يک چندی در رعونتهای من‌عنديّين گرديدم تا آن‌كه گاهی در تلخيص سخنان طوائف اربع كتب و رسائل می‌نوشتم و گاهی از برای جمع و توفيق، بعضی را در بعضی می‌سرشتم من غير تصديق بكلّها و لا عزيمة قلب على جلّها؛ بل أحطت بما لديهم خبراً و كتبت فی ذلك على التمرين زبراً؛ فلم أجد فی شیء من إشاراتهم شفاء علّتی و لا فی إدارة عباراتهم بلال غلّتی؛ حتّی خفت على نفسی إذ رأيتها فيهم كأنّها من ذريهم (ذويهم ظ)؛ فتمثّلت بقول من قال:

خدعونی، نهبونی، أخذونی، غلبونی و عدونی، كذبونی، فإلی من اتظلّم؟

ففررت إلى الله من ذلك... ثمّ أنبت إلى الله فهدانی الله ببركة متابعة الشّرع المبين إلى التّعمق فی أسرار القرآن و أحاديث سيّد المرسلين ﷺ... .

ثم إنّی جرّبت الامور و اختبرت الظلمة والنّور حتّی استبان لی أنّ طائفة من أصحاب الفضول المنتحلين متابعة الرّسول ﷺ أغمضوا العينين و رفضوا الثقلين و أحدثوا فی العقائد بدعاً و تحزّبوا (و تحزّبوا ظ) فيها شيعا لا فی اثنين منهم اتّفاق و لا فيما بينهم تؤالف دينیّ و لا تحابّ إخوانیّ إلّا النفاق؛ و ذلك لأنّهم كانو يطوفون حول الطّوائف الأربع من غير بصارة و لا متابعة بصير و كانو بالحریّ أن يتلى عليهم: «وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي ٱللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلاَ هُدیً وَلاَ كِتَابٍ مُنِيرٍ» (لقمان: ٢٠)

عجب دارم از قومی كه بهترين پيغمبران را بديشان فرستاده‌اند به جهت هدايت، و خير اديان ايشان را ارزانی فرموده از روی رحمت و عنايت و پيغمبر ايشان كتابی گذاشته و خليفهٔ دانا به آن كتاب واحداً بعد واحد به جای خود گماشته به نصّی از جانب حق تا افاضت نور او تا قيام قيامت باقی و تشنگان علم و حكمت را به قدر حوصله و درجهٔ ايمان هر يک ساقی باشد؛ حيث قال: «إنّی تارك فيكم الثقلين إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا بعدی: كتاب الله و عترتی أهل بيتی.» ايشان التفات به هدايت او نمی‌نمايند و از پی دريوزهٔ علم بر در امم سالفه می‌گردند و از نمِ جوی آن قوم استمداد می‌جويند يا به عقول ناقصه خود استبداد می‌نمايند... .

إلى اخر آنچه در اين رساله شريفه آمده است و الحق متين است و روشن است كه عقدهٔ خود را نسبت به

←

← روش استادش گشوده است و با کنایهٔ ابلغ من التصریح آن شیوه را مطرود دانسته است (رك.: *مجموعهٔ رسائل خطّی فارسی*، ص ۱۱۰ـ۱۱۹، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، دفتر اول، ص ۱۱۰ـ۱۱۹.)

و ینبغی لنا ان نذکر هیهنا شطرا من کلام اللاهیجی من رسالتیه اللتین ألّفهما بالفارسیة فی اصول الدین أعنی کتاب *گوهر مراد* و کتاب *سرمایهٔ ایمان*. قال فی *گوهر مراد*، فی المقالة الثانیة، الباب الأول، الفصل الأول:

... و نیز به اندك تأمّلی ظاهر شود که معنی وجود معنی‌ای نیست که در خارج موجود باشد بطریق سواد و بیاض و سائر کیفیات؛ چه هرگاه گوییم زید مثلاً موجود است در خارج، ظاهر است که در خارج صفتی نیست قائم به ذات زید که معنی وجود، آن صفت باشد، چنانکه هرگاه گوییم جسم ابیض است. در خارج صفتی هست قائم به جسم که آن را «بیاض» گویند؛ بلکه معنی وجود که زید موجود است معنی‌ای است که در ذهن در آید از ملاحظهٔ زید در خارج؛ چون معنی فوقیت که در ذهن در آید از ملاحظهٔ سماء مثلاً نسبت به ارض بی‌آنکه صفتی قائم باشد در خارج به سماء که آن را «فوقیت» گویند و این قسم معانی را «معانی اعتباریه» خوانند؛ چون فوقیت و تحتیت و وحدت و کثرت إلی غیر ذلك و مراد از اعتباری بودن آن نیست که به محض اعتبار ذهن باشد و بس؛ بلکه منشأ انتزاعی در خارج باشد این معنی را. مثلاً معنی فوقیت از سماء در ذهن درآید؛ نه از ارض و معنی تحتیت به عکس این. و این نیست مگر به سبب اینکه سماء در خارج به حیثیتی است که از ملاحظهٔ آن حیثیّت، معنی فوقیت در ذهن در آید و آن جهت، حیثیت ثابت برای ارض نیست... پس معنی وجود اگرچه اعتباری است، اما نه اعتباری محض؛ و الّا بایستی از ملاحظهٔ عنقاء نیز در ذهن درآمدی؛ بلکه اعتباری ای است که منشأ دارد در خارج و آن حیثیتی است که در انسان مثلاً هست و در عنقاء نیست و آن، حیثیت صادر شدن است از علت که انسان را علت و سببی است که صادر شده از آن علت و سبب، مهیة انسان؛ و عنقاء را نیست سببی که علت صدور وی باشد و صادر شدن انسان از علت سبب شده که انسان در خارج باشد و ما انسان صادرشده از علت را که تصور کنیم، در ذهن ما در آید بودن انسان در خارج و همین بودن انسان در خارج، وجود وی باشد در خارج، پس انسان در خارج باشد؛ اما بودن انسان در خارج، در خارج نباشد؛ بلکه در ذهن باشد؛ پس وجود انسان اعتباری ذهنی باشد که منشأ دارد در خارج و آن حیثیت صدور انسان است از علّت و این نوع اعتباری را که منشأ داشته باشد در خارج «اعتباری نفس‌الامری» گویند و هر اعتباری را که منشأ در خارج نداشته باشد، چون اعتباری بودن عنقاء مثلاً در خارج و یا اعتبار زوج بودن ثلاثة در خارج، «اعتباری وهمی و اعتباری محض» گویند.

و قال أیضاً فی المقالة الثانیة، الباب الثالث، الفصل الثانی من الکتاب المذکور:

در بیان اینکه صادر و مجعول بالحقیقة از واجب تعالی، مهیة اشیاء است یا وجود اشیاء یا اتصاف ماهیت به وجود: بدان که هر یک از احتمالات ثلاثة قائل دارد و احتمال اول مذهب محققین است و بیانش آن است که سابقاً دانسته شد که وجود نیست مگر مفهوم اعتباری عقلی که در خارج واقع نتواند بود و صادر و مجعول بالذات لا محالة عینی است واقع در خارج؛ پس ماهیت باشد؛ نه وجود؛ بلکه چون ماهیت صادر شود و واقع گردد در خارج، عقل انتزاع کند از او مفهوم بودن در خارج را که معنی وجود است. پس قائل به جعل وجود ←

قوله: و هو مذهب شيخ الاشراق...:

قد عرفت أنّه ذهب إلى اعتبارية الوجود بعد فرض أصالة المهيّة مسلّماً و هذا لايكفى فى إسناد القول بأصالة المهيّه إليه.

قوله: مثل أنّ الوجود لو كان حاصلاً...:

لهذا الاستدلال كبرى و صغرى. أمّا الكبرى فهى قاعدة ذكرها شيخ الإشراق و هى أنّ كلّ ما لزم من فرض تحقّقه تكرّره، كان اعتبارياً و ذلك مثل الوحدة؛ فإنّ فرض تحقّقها فى الخارج زائدة على موصوفها يوجب تكرّرها، لأنّا إذا فرضنا وجود حيثيّة واقعيّة فى الخارج بحذاء مفهوم الوحدة غير حيثيّة ما يتّصف بالوحدة، وقع السؤال عن نفس تلك الحيثيّة الّتى هى مصداق الوحدة بانّها هل هى واحدة أو كثيرة؟

← اگر از وجود مذکور، مفهوم خواهد، بدیهی است لامحاله بطلانش و اگر گوید که مراد از وجود، حقیقتی است در خارج که به ازاء مفهوم مذکور است، گوییم امری در خارج به ازاء مفهوم مذکور نتواند بود مگر چیزی که منشأ انتزاع مفهوم مذکور باشد و منشأ انتزاع مفهوم مذکور در ممکنات نیست مگر ماهیت ممکن صادرشده به سبب ارتباط و ملاحظه وی با جعل جاعل؛ پس اگر مراد از حقیقت وجود، عین همین ماهیت صادر شده باشد به سبب آنکه منشأ انتزاع وجود اوست، نزاع لفظی خواهد بود؛ چه مراد ما نیز از مجعولیت مهیت، همین ماهیت صادرشده از جاعل است که اخص است از مهیت مطلقه و ما آن را «حقیقت» نام کنیم و اخصّ از ماهیت مطلقه دانیم و وی آن را وجود نام کند و مباین مهیت مطلقه داند و حال آنکه ظاهر است عدم متابعت او با مهیت مطلقه.

و قال فى رسالته المسماة *بسرمایهٔ ایمان* و تأليفه بعد *گوهر مراد*، قال فى الباب الأول الفصل الأول:

بدان که معنی وجود، یافت شدن است و یافت شدن چیزی اگر در اندیشه باشد، «وجود ذهنی» گویند و اگر در خارج اندیشه باشد، «وجود خارجی» و آن چیز یافت‌شده را «ماهیت» و «شیء» خوانند و مراد از ماهیت در مقابل وجود، به غیر از این نیست. و چون معنی وجود را دانستی، معنی عدم مقابل آن باشد؛ یعنی یافت نشدن شیء و بباید دانست که این معنی وجود که یافت‌شدن است، در خارج اندیشه یافت نتواند شد؛ چه آنچه در خارج یافت شده، شیء است؛ نه یافت شدن شیء؛ بلکه یافت شدن، معنی‌ای است که جز در اندیشه یافت نشود.

أقول: و قد أجادﷺ فى التدقيق فى مفهوم الوجود و به يظهر لكل من امعن فيه أن الوجود أمر انتزاعىّ اعتبارى يعتبره المعتبر عند اصابة الاشياء الخارجيّة؛ حتى لو ادّعى أن الموجودات الخارجية كلها مراتب أمر واحد لما صحّ أن تسمّى وجوداً او وجودات؛ بل شيئاً أو أشياء موجودة. فالوجود مفهوم انتزاعىّ؛ و لو قلنا بالوحدة التشكيكية التى ارادها القوم. و من هيهنا تعرف كيف تطرقت المغالطة فى المسألة فى كلام القوم حيث فرضوا الوجود أولاً متأصّلا؛ و الحال أن المتأصّل هو الموجود، دون الوجود؛ ثم حكموا بوحدة ما فى الخارج سنخاً و اختلافه بالمراتب من أجل صدق المفهوم الواحد على جميع ما فى الخارج و هو الوجود و قد فرض متأصّلاً.

و لا ثالث لهما؛ و كلا الشّقين مستلزمان لأن يكون للوحدة وحدة اخرىٰ. أمّا الاوّل فواضح. و أمّا الثانی فلأنّ الكثرة تتشكّل من الوحدات و حينئذ يقع الكلام فی تلك الوحدة الثابتة للوحدة والمفروض أنّها أصيلة أيضاً فيسئل عنها هل هی واحدة أو كثيرة؟ و هكذا؛ و لا تقف الوحدات علی حدّ و فساده بديهیّ؛ فنعرف بذلك أنّ الوحدة أمر اعتباریّ لا أصيل.

و أمّا الصّغریٰ فهی أنّ الوجود لو كان موجوداً، لكان له وجود و لوجوده وجود و هكذا إلیٰ غير النّهاية.

والجواب عنه أنّ الكبریٰ و إن كانت صحيحة، لكنّ الصغّریٰ ممنوعة ، ذلك لأنّه لايلزم من فرض كون الوجود أصيلاً تكرّره؛ فإنّ الوجود موجود لا بمعنی أنّه شیء ثبت له شیء اٰخر و هو الوجود؛ فانّ التحقيق صحّة صدق المشتقّ علی مبدء اشتقاقه إمّا لبساطة المشتقّ و عدم تركبه من الذات و مبدأ الاشتقاق و إمّا لعدم وجوب تغاير الذّات و مبدء الاشتقاق خارجاً و إن قلنا بتركّب مفهوم المشتق منهما؛ ذهنا فإنّا لو سلّمنا أنّ المشتقّ موضوع لذات ثبت له المبدأ فلا نسلّم أنّ ذلك المبدأ يجب أن يكون غير ذلك الذّات؛ فليس معنی المشتقّ ذات ثبت له غيره و هو المبدأ؛ و هو واضح؛ و علی هذا فلا مانع من صدق المضیء علیٰ نفس النّور مثلاً؛ فالبياض أبيض و السّواد أسود و كذلك الوجود موجود.

و البحث عن المشتقّ بحث طويل الذّيل لسنا بصدده و لكنّا ننّبهك علیٰ امور:

الأوّل: إنّ لكل وزن من أوزان المشتقّات يجوز أن يكون أوضاع مختلفة فلايتوهّم أنّ وضع جميع المشتقات علیٰ وزن خاصّ علی نهج واحد. ألا ترى أنّ الموجود و المضروب كليهما علی زنة مفعول و معنی المضروب من وقع عليه الضرب و حلّ به و ليس معنی الموجود من وقع عليه الوجود أو حلّ به؛ بل هو بصفات المشبّهة الدّالة علی المعانی الثبوتية لا الحدوثية أشبه كالحسن و الطّيّب؟

الثانی: الظّاهر أن بعض المشتقّات موضوع لبيان عدم فقد الشیء لمبدء الاشتقاق؛ كالابيض؛ فإنّه يحمل علی الشیء للدّلالة علی أنّه ليس فاقداً لوصف البياض، و المضیء يحمل علی الشیء للدلالة علی أنّه غير فاقد لوصف الضّوء و هكذا؛ و من هذا القبيل الموجود يطلق علی الشیء للدلالة علی أنّه لايفقد الوجود.[1] اذا عرفت ذلك ظهر لك صحّة صدق هذا القبيل من المشتقات علی مبادئ اشتقاقها؛ فإنّ النّور مثلاً غيرفاقد لنفسه و الوجود لايفقد الوجود. و لا نقول إنّ وضع المشتقات كلّها هكذا؛ فإنّ

---

١. أقول: ما ذكر من وضع المشتق للدلالة علی وجدان مبدء الاشتقاق إنّما هو فيما هو علی وزن «فاعل» كاللابن والتامر، بمعنی ذی لبن و ذی تمر؛ و لهذا يجاب عن قول القائل: إنّ الدافق بمعنی المدفوق فی قوله تعالی: «ماءٍ دافِقٍ»(طارق: ۶) بأن الصحيح أن الدافق بمعنی ذی دفق؛ و كذلك نظائره. و أمّا مجیء وزن المفعول للدلالة علی الواجديّة فغير معهود و الظاهر أن كلمة «موجود» كان أوّلاً مفعولاً من الوجدان من «وجده، يجده» فهو واجد و ذاك موجود؛ و لمّا كان بين ثبوت الشیء و وجدانه، أی موجوديته، ملازمة غالباً، أُطلق «الموجود» و أُريد به الثابت المتحقّق، بمعنی ما من شأنه أن يوجد.

المضروب و المقتول مثلاً لايحملان على الضرب و القتل. و الوجه فى اختلاف الأوضاع اختلاف الاحتياجات فى التعبير عن المقاصد و المعانى؛ و الحاجة إلى بيان عدم كون الشيء فاقداً لوصف إحدى الحاجات الداعية إلى وضع المشتقّ؛ فوُضع لرفعها جملة من المشتقّات.

و إنّما قلنا إنّ مثل الموجود و المضيء والأبيض موضوع للدلالة على عدم فقد الشيء لمبدء المشتقّ و لم نقل إنّه موضوع للدلالة على واجدية الشيء للمبدء لأنّ الاحتمال الاوّل أقرب إلى الاذهان فى الأمثلة المذكورة و نظائرها.

الثالث: اعلم أنّ المستفاد من كلام كلّ من تعرّض للمشتقّ و أنّه هل يصدق على مبدئه أم لا، كالمصنف و صدرالمتألهين فى مسألتنا هذه و بعض آخر من الحكماء من عصر المحقق الدّوانى إلى عصرنا فى مسألة توحيد الواجب تعالى و نفى الماهيّة عنه و كذلك جميع الاصوليّين فى باب مخصوص عقدوه للمشتقّ، بناءُ كلامهم على أنّ صحّة حمل المشتقّ على مصاديق مبدئه مبنيّة على بساطة مفهومه و عدم أخذ الذات فيه و كون الفرق بين مفهوم المشتق و مفهوم مبدئه بالاعتبار اللابشرطى و البشرط لائى و أنه لو كان الذات مأخوذة فى مفهوم المشتق و كان مركبا، كان مصداقه منحصراً فى الذات التى اتصفت بمعنى المبدء و لا مجال لصدقه على مصاديق المبدء و لذلك تراهم يعلّلون صحة حمله على مبدئه ببساطة مفهومه.

و لكن الحق الحقيق بالتصديق أن هذا البناء مما لا وجه له و أنه لا مانع من صدق المشتق على مبدئه و لو كانت الذات مأخوذة فى مفهومه؛ لأنه على تقدير أخذ الذات فى مفهومه و كونه بمعنى ذات ثبت له المبدء، تكون مصاديق المبدء، أيضاً من الذوات التى ثبتت لها نفسها؛ فكما أن موصوفه مصداق هذا المفهوم، هو نفسه أيضاً مصداقه؛ غاية الأمر أن موصوفه و معروضه يكون مصداق هذا المفهوم، أى يكون ذاتا ثبت له المبدء بملاك عروضه و ثبوته له فى الخارج و وجوده الرابطى، أو بملاك عروضه فى الذهن؛ و أما المصاديق الحقيقية للمبدء فتكون مصاديق هذا المفهوم بملاك وجوداتها النفسية؛ إذ كل موجود ثابتٌ لنفسه و يصدق عليه أنه ذات ثبت له نفسه. نعم، إن كان مفهوم المشتق ذات ثبت له غيره و هو المبدأ، لم يكن مجال لصدقه على المبدء؛ لأن غاية الأمر فى التركب أن يكون مفهوم الذات مأخوذا فيه؛ و أما مفهوم الغيريّة فلامجال لاحتماله و هذا منشأ الغلط للقوم حيث إنهم لم يفرقوا بين مفهوم «ذات ثبت له المبدأ» و مفهوم «ذات ثبت له غيره و هو المبدء.»

واعلم أن اول من تعرض لبساطة مفهوم المشتق و تركبه المحقق الشريف فى حواشيه على *المطالع*؛ لكن لا لبيان أنه هل يصدق على مصاديق مبدئه أم لا؛ بل لبيان أنه هل يجوز الاكتفاء فى التعريف بلفظ واحد كالناطق و الضاحك فى تعريف الإنسان مثلا أو لا؛ و ذلك لأنه لابد فى الفكر و تحصيل المجهول من المعلوم من ترتيب امور (و لا اقل من أمرين) معلومة لتحصيل أمر مجهول؛ و على هذا فهل معنى الفاظ

المشتقات مركب فيجوز الاكتفاء بها فی التعريفات أو بسيط فلا يجوز؟ و لهذا أشرنا آنفاً أنّ أول من تعرّض للمشتق و أنه هل يصدق على مصاديق مبدئه أم لا هو المحقق الدوانی، مع أن المحقق الشريف أقدم منه زماناً؛ لأنّ الشريف لم يتعرض للمشتق لهذه الجهة.

و لنرجع إلى الجواب عن استدلال شيخ الإشراق و محصّله أنّ صدق الموجود على الوجود لا يوجب التكرر و التعدد؛ لجواز اطلاق المشتق على مبدء اشتقاقه و عدم قيام دليل على لزوم مغايرة الذّات للمبدء فی صدق المشتقّ.

ثم إنّا لو سلّمنا وجوب مغايرة الذّات لمبدء الاشتقاق فی مصداق المشتقّ فلازمه عدم صحّة إطلاق لفظة الموجود على نفس الوجود؛ و لكنّ النّزاع ليس فی صحّة إطلاق اللفظ و عدمها؛ بل محل النّزاع أمر عقلیّ و هو أنّه هل المبدأ و المنشأ للآثار الخارجيّة والّذی قد ملأ الملأ هو الوجود أو المهيّة؛ و لا نعتنی بصحّة صدق لفظة موجود عليه و عدمها و لا نبالی بالألفاظ.

فإن قلت: إن لم يصدق على الوجود أنّه موجود، لصدق عليه أنّه معدو م؛ لامتناع ارتفاع النّقيضين. قلنا: إن اريد بالمعدوم نقيض الموجود؛ أی ما ليس بموجود ـ و المفروض أنّ المراد بالموجود ذات ثبت له غيره و هو الوجود ـ فلا شكّ أنّ الوجود معدوم بهذا المعنی و ليس بموجود اى ليس شيئاً ثبت له شیء آخر و هو الوجود؛ بل هو نفس الوجود و إن اريد منه معنی اخر مثل اللّاوجود و اللّامنشأ للاثار، فغير لازم ممّا ذكر؛ فاللازم غير محال و المحال غير لازم؛ و سيأتی فی الغرر المعقود لأنّ المعدوم ليس بشیء (ما ليس موجوداً يكون ليساً) ما يفيدك لهذا المطلب.

قوله: و قس عليه سائر أدلّته...:

و لنقدّم إليک اثنين منها: الأوّل أنّ الوجود لو كان أصيلا لزم أن يكون بينه و بين المهيّة نسبة و لابدّ أن تكون تلك النّسبة أيضاً موجودة؛ فلها مهيّة و وجود و بينهما نسبة اخرىٰ و هكذا؛ فيتسلسل و يكون الشّیء الواحد موجودات غير متناهية.

والجواب عنه أنّ النّسبة أمر اعتباریّ لا واقعيّة لها؛ لاسيّما فی مثل المقام؛ حيث إنّها بين أمر اصيل و أمر اعتباریّ؛ لا بين أمرين أصيلين؛ و التّسلسل المذكور تسلسل فی الامور الاعتباريّة ينقطع بانقطاع الاعتبار.

و لا يخفی عليک أنّ هذا الاستدلال دليل ما حققنا سابقاً من أن حكم الشيخ الاشراق باعتبارية الوجود كان بمعنی نفی زيادة الوجود على الماهيّة فی الخارج و ليس هذا دليلاً على اختياره أصالة الماهية عند دوران الأمر بين أصالتها و أصالة الوجود، فإنّ المسألة بهذه الصورة لم تكن مطروحة فی زمان شيخ الإشراق و لا فی زمان شيخ المشّاء؛ و إلّا لما كان لجَعله دليلاً على بطلان أصالة الوجود

وجه؛ إذ لو استلزم أمران أحدهما أصيل و الآخر اعتباريّ وجودَ نسبةٍ بينهما لَما كان فرقٌ بين أن نقول بأصالة الوجود و اعتبارية الماهيّة أو نقول بأصالة المهية و اعتبارية الوجود. فهذا يشهد بما ذكرناه سابقاً من أنّ شيخ الإشراق لم يُرد بيان اعتبارية الوجود لإثبات أصالة الماهيّة؛ بل زعم موجوديتها واقعاً مسلماً مفروغاً عنه و جعل بحثه عن موجودية الوجود و عدمه بعد الفراغ عن موجودية الماهية و لهذا عبّر عن هذه المسألة بـ«زيادة الوجود على الماهيّة و عدم زيادتها عليه».

الثانى أنّ الوجود لو كان أصيلا، لم يكن للشک فى وجود شيء و عدمه مجال؛ بل كان تصور وجود الشيء مستلزماً للتصديق بأنّه موجود؛ و ذلك لامتناع سلب الشيء عن نفسه؛ فإنك إذا تصورت الإنسان مثلاً و سألت عن أنّ المتصوّر هل هو إنسان أم لا، أو هل هو حيوان أم لا، كان الجواب لا محالة أنّه إنسان و حيوان ضرورةَ عدم جواز سلب الشيء أو ذاتيات الشيء عن نفسه و هكذا نقول فى الوجود: فإنك إذا تصورت وجود زيد مثلاً و سألت هل هو موجود أم لا، كان الجواب أنّه موجود بالضّرورة؛ لأنّ المفروض أنّ الوجود أمر أصيل و الموجودية متنزعة عن حاقّ ذاته و محمولة عليه حمل الشيء على نفسه؛ فيلزم من هذا أن يكون وجود زيد و وجود كل شيء آخر واجباً؛ فلا يصح انقسام الموجودات إلى واجب و ممكن و لا يصح الشک فى وجود شيء.

و بتقرير آخر إنّا إذا حكمنا بأنّ الشيء الفلانى موجود، لا نعنى بهذا الحكم إلّا أنّه منشأ للاثار و إذا فرضنا أنّ الوجود هو المنشأ للآثار، كان تصور الوجود ملازماً للتصديق بمنشأيّته للآثار و هذا معنى كون الشيء موجوداً؛ فلايبقى مجال للشک فى وجود شيء أبداً و صورة القياس هكذا: الوجود هو الموجود عند القائل بأصالة الوجود؛ فالوجود موجود بالضّرورة.

و أجاب عنه صدرالمتألهين بما محصّله أنّ الّذى يناله الذهن هو مفهوم الوجود لا حقيقته؛ و من الواضح أنّ الطارد للعدم و الآبى عنه هو الثانى دون الاوّل؛ فنيلُ الذهن لمفهوم وجود زيد لايطرد عدمه واقعاً و لا يثبت تحققه خارجاً. و الحاصل أنّا نسلّم عدم جواز سلب الوجود عن مفهوم وجود زيد؛ لكنه لايثبت تحققه فى الخارج. نعم، لو كان الحاصل للذهن حقيقة وجود زيد و واقعيته العينيّة، لم يكن للشک فيها مجال؛ لكن لم يكن المعلوم حينئذ صورة ذهنية؛ فإنّ الصور الذهنية هى العلوم الحصولية و ذلك المفروض علم حضوريّ.

والمقام يستدعى جواباً أبسط و بحثا أدقّ؛ فنقول: قد وقع الخلط فى هذه المسألة بين الحيثية التقييدية و الحيثيّة التعليليّة و هذا الخلط أوجب وقوع كثير من الأعاظم فى أخطاء عظيمة و قد بنى عليه العرفاء استدلالهم على وحدة الوجود؛ فقالوا إنّ الوجود مساوق للوجوب الذاتى و الوجوب الذّاتى مساوق للوحدة؛ فالوجود مساوق للوحدة. و هذا استدلال فاسد و فساده فى المقدّمة الاولى؛

أعنی مساوقة الوجود للوجوب الذّاتی؛ و هی مناط استدلال شیخ الإشراق فی المقام و إن لم یصرّح به؛ حیث اکتفی بأنّ فرض أصالة الوجود لایبقی مجالاً لشک فی وجود الأشیاء و لم یذکر أنّه مساوق للضرورة و الوجوب الذاتی لکلّ شیء.

و حلّ هذه الشبهة العویصة و الجواب عن استدلال شیخ الإشراق یبتنی علی ذکر مقدّمة نبیّن فیها الفرق بین الضرورة الذاتیة فی اصطلاح الحکماء و الضرورة الذاتیة فی اصطلاح المنطقیّین. توضیح ذلك أن القضیة الموجهة بجهة الضّرورة حسب ما ذکرها المنطقیون علی أقسام؛ لأنّ ضرورة ثبوت المحمول للموضوع إمّا أن تکون مقیدة بوصف عنوانی أو بوقت معیّن و إمّا أن لا تکون مقیدة بقید إلّا دوام الذّات؛ فالاولیان هما الضرورة الوصفیة والوقتیة، والأخیرة هی الضّرورة الذّاتیة و مثالها قولك: «الإنسان إنسان بالضّرورة (أی مادام انساناً)» و مثال الاولیین قولك: «إلانسان متحرك الاصابع بالضرورة مادام کاتباً» و قولك: «القمر منخسف بالضرورة وقت حیلولة الأرض بینه و بین الشمس». فحاصل الفرق احتیاج الموضوع فی الضرورتین الوصفیة والوقتیة إلی التقید بوصف أو وقت خاصّ و عدمُ احتیاجه فی الضرورة الذاتیة إلی حیثیة تقییدیّة. هذا اصطلاح المنطقیین فی الضرورة الذاتیة.

و أمّا الفلاسفة فإنّهم أرادوا بالضرورة الذاتیة غناء الشیء عن الحیثیة التعلیلیة؛ فقالوا إنّ الشیء إمّا واجب الوجود أو ممتنع الوجود أو ممکن الوجود؛ و أرادوا بالواجب ما لا یحتاج فی وجوده إلی علّة و بالممتنع ما لا یحتاج فی عدمه إلی علّة و بالممکن ما یکون کلٌّ من وجوده و عدمه معلّلاً؛ فمناط الضرورة الذاتیة فی اصطلاح المنطقیین هو الغناء عن الحیثیة التقییدیة و مناطها فی اصطلاح الفلاسفة هو الغناء عن الحیثیة التعّلیلیّة؛ و الضرورة الذاتیة الفلسفیة هی التی تسمّیٰ فی اصطلاح المنطقیین «ضرورةً أزلیّة»؛ فإنهم قالوا فی الفرق بین الضرورة الذاتیة و الضرورة الأزلیة أن الموضوع فی الاولی مقیّد ببقاء الذّات و وجوده و فی الثانیة مطلقة عن کل قید حتی التقیید ببقاء الذّات و وجوده. مثالها قولنا: «الله موجود بالضّرورة». و مما ذکرناه فی الفرق بین الاصطلاحین ظهر لك أنّ الضرورة الذاتیة المنطقیّة لاتنافی الإمکان الذاتی الفلسفی؛ کما لا تنافی الوجوب الذاتی الفلسفیّ أیضاً.

و بهذا یظهر الجواب عن استدلال شیخ الإشراق و عن شبهة العرفاء؛ فنقول فی جواب شیخ الإشراق: انّ الوجود موجود بالضرورة الذّاتیة المنطقیة؛ بمعنی أنّ حمل الموجودیة علی الوجود لایحتاج إلی حیثیة تقییدیّه سوی فرض الموضوع و هذا لایفید کون الوجود واجبا بالوجوب الذاتی المصطلح عند الحکماء الذی مناطه هو الغناء عن الحیثیة التعلیلیة و التقییدیة جمیعاً. فقولك: «إنّ تصور وجود زید ملازم للتصدیق به» ممنوع؛ لأنّ وجود زید غنیّ عن الحیثیة التقییدیة فی حمل الوجود علیه و هذا لا یکفی فی الحکم بتحققه خارجاً إلّا إذا ثبت غناه عن الحیثیة التعلیلیة أیضاً و وجوبه الذّاتی أو وجوبه الغیریّ بالعلّة. و الحاصل أنّا لا نشکّ فی موجودیة الوجود و إنما نشک فی مجعولیته.

و نقول فی جواب شبهة العرفاء إنّ حدّ الوسط فی استدلالکم غیر متکرّر فانّ المحمول فی الصغریٰ ـ و هی قولکم «الوجود مساوق للوجوب الذاتی» ـ هو الوجوب الذاتی فی اصطلاح المنطقیین و الموضوع فی الکبریٰ ـ و هی قولکم: «الوجوب الذاتی مساوق للوحدة» ـ هو الوجوب الذاتی فی اصطلاح الفلاسفة. و إن شئت مزید توضیح لهذا المقام فلاحظ مقدمة المقالة الثامنة من کتاب *اصول الفلسفة*.[1]

قوله: لأنّه منبع کل شرف...:

هذا الاستدلال مبنیّ علی ما یأتی فی مسألة الخیر و الشرّ فی ردّ شبهة الثنویة و حاصله هو أنّه عند التحلیل مرجع جمیع الشرور العدم؛ فالشرّ راجع إلی عدم شیء و لا محالة یرجع الخیر إلی وجود شیء و لا معنی لأن یکون الأمر الاعتباریّ منبعاً للخیر الذی هو أمر حقیقیّ.[2]

---

١. أقول: و یخطر ببالی جواب آخر لاستدلال شیخ الإشراق و بیانه موقوف علی مقدمة و هی أنّا إذا قلنا بأصالة الوجود و اعتباریة الماهیة و أیقنّا أنّ الذی ملأ الخارج هو الحقیقة النوریة الوجودیّة و أنّ الماهیات حدود انتزاعیة لمراتب الوجود، کان لازم ذلك رجوع السؤال عن وجود شیء إلی السؤال عن اتصاف حقیقة الوجود بحدّ ذلك الشیء؛ فإذا شککت فی وجود زید و سألت «هل زید موجود؟» کان حقیقة شککک و سؤالك عن أنّ حقیقة الوجود هل تتصف بهذا الحدّ الخاصّ أم لا.

إذا عرفت هذا، نقول: هیهنا فرق بین أن تسأل عن موجودیّة الوجود المطلق أو الوجود المقیّد بحدّ خاصّ. فإن سألت عن الأوّل کان الجواب لا محاله بالإثبات؛ فإنّا نقول الوجود موجود؛ خلافاً للسوفسطائیة؛ و إن سألت عن الثانی و قلت مثلاً هل وجود زید موجود أم لا، فإن أردت به السؤال عن أنّ واقعیة الوجود هل یثبت لها هذا الحدّ ـ أعنی حدّ الزیدیّة ـ أم لا، کان للترديد و الشک مجال و احتاج کل من الإثبات و النفی فی الجواب إلی دلیل؛ و إن أردت به السؤال عن أنّ ما یفرض وجوداً لزید هل هو موجود (بعد فرض الموضوع و أخذه مسلّماً) أو هل هو وجود زید، کان الجواب بالإثبات ضرورةَ عدم جواز سلب الشیء عن نفسه؛ لکنه لا یدلّ علی ثبوت حدّ الزیدیة لحقیقة الوجود واقعاً و قد أخذته مفروضاً مسلّماً.

و الحاصل أنّ هیهنا قضیّتین جهة إحدیهما الإمکان و جهة الاخری الضرورة؛ فالاولی هی قولك: «الوجود زید»(بمعنی أنّ حقیقة الوجود متصفة بحدّ الزیدیّه) و الثانیة هی قولك: «وجود زید (بعد فرض کونه وجود زید) موجود» و المغالطة نشأت من الخلط بینهما.

ثم انه یمکن قلب استدلال شیخ الإشراق علی نفسه بتقریر آخر و هو أن نقول: اذا تصورت المهیّة الموجودة فی الخارج ـ أعنی المهیّة المقیدة بالوجود الخارجی ـ کان هذا التصور مستلزماً للتصدیق بأنّها متحققه فی الخارج؛ لأنّ المهیّة الموجودة فی الخارج منشأ للآثار؛ فلا یجوز سلب المنشأیّة للاثار عنها.

و بالجملة المغالطة المذکورة لا تفرّق بین القول بأصالة الوجود أو أصالة المهیّة؛ لأنّ القولین مشترکان فی إثبات واقعیّة خارجیّة فی مقابل السوفسطائیّة؛ فیقال إنّ تصوّر شیء مبدءٍ للآثار خارجاً مستلزمٌ للتصدیق به؛ لعدم جواز سلب الشیء عن نفسه.

٢. أقول: لا یخفی فساد هذا الاستدلال؛ فإنّ قول الحکماء «الوجود خیر و الشرور راجعة إلی الأعدام» ناظر

و ليعلم أنّه لا يجوز قصر النظر فی تشخيص الخير و الشرّ علی ما يكون خيراً أو شراً للإنسان؛ بل لابد من تعميم النظر إلی جميع الموجودات و أيضاً كل من الخير و الشر ينقسم إلی ذاتی و إضافیّ و المقصود من خيرية الوجود و شرية العدم هو الخيرية و الشرية بالذات لا بالإضافة؛ و إلّا فيجوز أن يكون وجود شیء شراً بالإضافة إلی شیء آخر لمانعيته عن وجود ذلك الشیء أو كمال وجوده؛ و الشرّ بالذات هو عدم ذلك الشیء أو عدم كماله؛ لا وجود الشیء المانع من حيث إنّه وجود؛ و كذلك قد يكون العدم خيراً إضافياً كما فی عدم المانع؛ و لكنّه لا يكون خيراً بالذات. و تفصيل البحث يطلب من محلّه فی الإلهيّات.

قوله: والفرق بين نحوی الكون...:

هذا الاستدلال مبنی علی ما اختاره المحققون فی الوجود الذّهنی و هو أنّ الرابطة بين الصورة العلمية و الصورة العينية الخارجية هی الرابطة الماهويّة بمعنی أنّ المعلوم بالذات و المعلوم بالعرض متحدان مهيةً و متفاوتان وجوداً و سيأتی تحقيق ذلك فی بحث الوجود الذهنی ان شاء الله تعالی.

اذا اخذت هذا اصلاً مفروضاً ظهر لكِ بطلانِ القول باصالة المهية اذ لازم هذا القول أن يترتب علی المهية الموجودة فی الذهن ما يترتب علی المهية الموجودة في الخارج من الخواصّ و الآثار؛ لأنّ المفروض كون المهية منشأً للآثار، لا الوجود؛ و هی متحققة فی كلتا النّشأتين؛ و لا يلزم هذا المحذور بناء علی القول بأصالة الوجود؛ لأنّ نحو الوجود الذهنی غير نحو الوجود الخارجی؛ فاذا أسندنا الأثر إلی الوجود صحّ اختلاف الآثار لاختلاف أنحاء الوجود.[1]

← إلی ما فی العين؛ وجوداً كان أو مهيّة؛ فإنّ غرضهم أنّ ما هو متحقّق ثابت في الخارج خير محض لا يتّصف بالشّرّيّة إلّا بالعرض و أنّ ما هو موصوف بالشّرّيّة ذاتاً هو العدم؛ مثل عدم العلم و عدم القدرة و عدم البصر و غير ذلك؛ و هذا كما ترىٰ لا فرق فيه بين أن نقول بأصالة الوجود أو أصالة المهيّة؛ فما هو الأصيل فی الخارج هو خير؛ وجوداً كان أو ماهيّة. و بالجملة قد يلاحظ الوجود فی قبال العدم؛ فيراد به ما في العين؛ كما يقال فی موضوع العلم الإلهیّ أنّه الموجود بما هو موجود؛ أی من دون تخصّص طبيعیّ أو رياضیّ و قد يلاحظ الوجود فی قبال المهيّة كما فی مسألتنا المبحوث عنها و المصنّف﵀ قد خلط بين المقامين و استدلّ به علی المدّعیٰ و لا يمكن إثبات المدّعی بمثل هذا الخلط. و لو كان مثل هذا دليلاً، لصحّ أن يقال إنّ قولهم «...بكون موضوع الإلهیّ بالمعنی الأعمّ هو الموجود بما هو موجود»، دليل آخر علی أصالة الوجود و أن يقال إنّ قولنا «عالم الوجود بشراشره شاهد علی ربوبيّة الربّ تعالی» دليل آخر علی أصالة الوجود و هكذا؛ و لا يخفی أنّ كلّ ذلك من المصادرة علی المطلوب؛ فإنّ المراد من الوجود فی أمثال هذه الجمل مصاديق الموجودات؛ سواء اعتبرنا وجوداتها أصيلة و ماهيّاتها اعتباريّة أو بالعكس.

١. يرد علیٰ هذا الاستدلال بعد تسلّم مقدّماته و مفروضاته أنّ انحفاظ المهيّة فی الوجودين (الخارجیّ و ←

قوله: لزوم السبق....

هذا الاستدلال مبنيّ على مقدّمات ثلثة: الاولىٰ أنّ للعلّة نوع تـقدّم عـلى المـعلول و هـو المسـمّىٰ بـ «السبق بالذات» فى اصطلاحهم و به تكون العلّة أقوىٰ من المعلول. الثـانية أنّ التشكـيك فى المـهية غيرجايز. الثالثة أنّه قد تقع العلية بين أفراد نوع واحد أو أنواع جنس واحد. فالأوّل مثل علّية فرد من النار لفرد آخر منها و الثانى مثل علّية الهيولى و الصورة ـ و هما نوعان من الجوهر ـ للجسم ـ و هو نوع آخر منه ـ و مثل علية عقل لعقل؛ فإنّهما مشتركان فى الجوهرية و إن اختلفا فى الفصول.

إذا تمهدت هذه المقدمات نقول: لا يجوز أن يكون صدق مهية واحدة على العـلّة كـصدقها عـلى المعلول؛ فإنّ العلّة أقوى من المعلول بحكم المقدمة الاولى؛ فلايتساويان؛ و حينئذٍ فـإن قـلنا بجـواز التشكيك فى المهية فلا محذور؛ و أمّا إذا أحلنا التشكيك فى المهيّة فلابد أن يكون مـلاك التشكـيك و التفاوت فى الصدقِ الوجودُ و هذا لا يكون إلّا إذا كان الوجود أمراً أصلياً مصحّحاً للتفاوت إذ لو كان أمراً اعتباريّاً لم يكن مع قطع النظر عن الاعتبار فرق بين العلة و المعلول مع أنّ العلّة اقوى من المعلول واقعاً و خارجاً؛ سواء كان هناك معتبِر أم لا.

[قال الاستاذ:] هذا غاية تقرير الاستدلال و لا يخفى ما فيه من الوهن و لا نعلم من أيـن أخـذه المصنّف ﷺ و وجه فساده أنّ المقدمة الثالثة من المقدمات المذكورة ممنوعة؛ فإنّ ما ذكر من مثال علّية نارلنار ليس من باب العلية الفاعلية؛ و إنما هى من قبيل العلّية الإعداديّة. و المقدمة الاولى القائلة إنّ العلّة لابد أن تكون أقوىٰ من المعلول إنما موردها الفاعل المفيض للوجود دون غيره من العلل؛ لجواز أن يكون العلة الإعدادية أضعف من المعلول أو مثله فى القوة؛ كالوالد و الولد.

و من هيهنا تعرف ما فى مثال علّية الهيولى و الصورة للجسم؛ فإنّهما من علل قوام الجسم و ليستا علة فاعلية و قد اشتهر عند الحكماء ضعف وجود الهيولى و أنّها إحدى حاشيتى الوجود؛ فكيف يقال بكونها أقوىٰ من الجسم.

← الذّهنىّ) مع اختلاف نحوى الوجود و مرتبتيه غيرمعقول؛ و ذلك لأنّ نسبة المهيّة إلى الوجود علىٰ هذا القول نسبة الحدّ إلى المحدود؛ فإذا فرضنا للوجود نحوين و مرتبتين كان حدّ كلّ مرتبة غير حـدّ المـرتبة الاخرى؛ فكيف يعقل انحفاظ المهيّة ـ و هى حدّ مرتبة الوجود ـ فى المرتبتين؟ و هل نسبة الوجود و المهيّة كاللّباس و اللّابس حتّى يعقل لبس المهيّة الواحدة تارة لباس الوجود الخارجى و اخـرى لبـاس الوجـود الذّهنى و ذاتها محفوظة فى اللّباسين؟ هذا شىء لانعقله؛ بل مرجع اختلاف نحوى الوجود الحقيقى و تلبّس المهيّة بنحوين من الكون الواقعىّ إلى مغايرة حقيقة الصّورة العلميّة و العين الخارجيّة و هذا هو القول بالاشباح و سنتعرّض لتتمّة الكلام فى بحث الوجود الذّهنىّ إن شاء الله تعالى.

و أما ما ذكر من مثال علية عقل لعقل فهو من العلية الفاعليّة؛ إلّا أنّ اختلافهما نوعاً يكفى فى التشكيك و لا يضرّ اشتراكهما فى الجنس؛ لأنّ مناط القوة و الضعف هو الفصل دون الجنس؛ مضافاً إلى ما تقرر عندهم من أنّ العقول بسائط و ليس لها جنس و فصل حقيقيان. فحاصل الكلام أوّلاً أنّ العقول أنواع متباينة و نوع كل منها نوع بسيط مغاير للآخر و لا يصدق على اثنين منها ماهية واحدة و ما يذكر لها من الجنس و الفصل ليس حقيقيا؛ و ثانياً سلّمنا أنّ لها فصولا و أجناساً حقيقية و أنّها مشتركة فى المهية الجنسيّة، لكن هذا لاينافى كون بعضها أقوى من بعض؛ لأنّ الجنس لا تحصّل له و ملاك تحصّل الشيء هو الفصل؛ و عليّة الشيء لشيء إنما هى بتحصّله و فصله. نعم، لو وجد فى الكون علية فرد من نوع لفرد أخر منه كان للاستدلال المذكور مجال؛ و لكنّا لانجد لها مثالاً. و هذا اضعف ما استدلّ به المصنّف ﷺ فى المقام.

و لنا فى المقام استدلال متين يقرب مما ذكره المصنّف ﷺ فى بعض المقدمات و بيانه موقوف على امور:

الاول ان العلية و المعلولية قانون عامّ حاكم على نظام الكون و عالم الوجود. و وجود المعلول بعد تحقق علّته التامّة واجب ضرورىّ والتخلف مستحيل ممتنع؛ فللكون نظام قطعىّ ضرورىّ لا تخلّف فيه؛

الثانى أنّه لابدّ أن يكون بين العلة والمعلول سنخيّة هى المصحّحة لعليّة العلة و معلولية المعلول؛ و إلّا لزم أن تكون نسبة المعلول إلى علته كنسبته إلى غيرها و جاز صدور كل شيء من كل شيء و جاز أن تكون العلة معلولاً و المعلول علّة؛ و هذه السنخية أمر ذاتىّ لكل من العلّة و المعلول بمعنى أنّ لكلّ وجود مرتبة خاصّة مقوّمة له. فعليّة العلة منتزعة من حاقّ ذاتها و معلولية المعلول منتزعة من حاقّ ذاته. و بهذا الأصل و ما تقدّمه يثبت أنّ للوجود نظاماً ضرورياً لاتخلّف فيه و لاتبدّل.

وسنحقّق فى مباحث الهيولى و الصورة أنّ السنخية كما هى متحققة فى سلسلة العلل الفاعلية، كذلك لابد أن تكون متحققة فى سلسلة العلل القابلية أيضاً و أنّ القابلية تنتزع من حاقّ ذات القابل و ليست أمراً زائداً عليه و هذا ممّا لا يتمّ الّا بأصالة الوجود و تشكّكه؛ فانتظر؛

الثالث أنّ المهيات متباينات بالعزلة ولايعقل التسانخ بينها؛ بمعنى أنك إذا قصرت النظر على المهية فلا ترجح لأن يكون العقل الاول علة للعقل الثانى أو يكون العكس؛ بل لا فرق بين العقل الأول الذى هو أشرف الصوادر و بين ورقة تبنة و ذلك لأن نسبة كل مهية إلى مهية اخرى هى البينونة و عدم النّسبة و لا يصحّ أن يقال إنّ هذه المهية أقوىٰ من تلك اذا كانت النسبة بينهما البينونة بالعزلة.

إذا عرفت هذه الامور ظهرلك أنّه لايمكن المصير إلى ثبوت النظام و المراتب المختلفة للموجودات إلّا بناء على أصالة الوجود و تشككه؛ و القول بأصالة المهية أو تباين الوجودات مستلزم لإنكار

السنخية بين العلة والمعلول و هو راجع إلى إنكار العلية و المعلولية رأساً و هذا من أقوى الشواهد على بطلان القول بأصالة المهية. نعم، لو قيل بجواز التشكيك فى المهيّة لم يلزم المحذور المذكور من القول بأصالة المهية؛ و لكن التشكيك فى المهية غير معقول و سيأتى تفصيل القول فيه إن شاء الله تعالى.[١]

قوله: و لايجور التّشكيك فى المهيّة:

قال استادنا الاملى ﷺ فى تعليقته فى المقام:

> والدّليل على استحالة التشكيك فيها أنّه لوجاز التشكيك فى المهيّة، فما به التفاوت إن كان داخلا فى مهيّة الأشدّ، لم تكن مهيّة الأضعف تلك المهيّة و إن لم يكن داخلا فى ماهيّة الأشدّ، لم تكن تفاوت الأشدّ و الأضعف فى الماهيّة؛ بل كانت ماهيّة الأشدّ و الأضعف متفاوتين فيما هو خارج عن الماهيّة.

أقول: مثل هذا البيان يجرى فى التّشكيك المفروض فى حقيقة الوجود حرفاً بحرف؛ فإنّ ما امتازت به المرتبة القويّة عن الضّعيفة إن كان داخلاً فى الحقيقة، لم تكن ماهيّة الأضعف تلك الماهيّة و إن لم يكن داخلا فى الحقيقة، لم تكن تفاوت المرتبتين فى الحقيقة و قولكم: «إنّ ما به الامتياز من سنخ ما به الاشتراك» يجرى فى التشكيك فى الماهيّة أيضاً؛ بل نقول ما أُقيم من البرهان على امتناع التشكيك فى الماهيّة لا اختصاص له بالماهيّة بالمعنى الأخصّ؛ بل هو جار فى الماهيّة بالمعنى الأعمّ الشّامل لمفهوم

---

١. هذا تقرير ما أفاده الاستاذ و فيه مواقع للنّظر: أمّا أوّلاً فلأنّا لانسلّم المقدّمة الثانية القائلة بالسّنخية بين جميع أجزاء الوجود، حتّى الفاعل المختار و فعله؛ و سنتعرّض فى مباحث العلّة والمعلول لإبطالها إن شاءالله تعالى. و أمّا ثانياً فلأنّا لانسلّم بطلان التّشكيك فى المهيّة؛ بل نقول لايعقل التشكيك إلّا فى المهيّة و أنّ القول بالتشكيك فى حقيقة الوجود أمر غير معقول أصلاً و هو من مخترعات صدرالمتألهين لم يذهب إليه أحد من الحكماء السابقين و سنبيّن هذا عند التعرض لمسألة وحدة حقيقة الوجود و كثرتها. و أمّا ثالثاً فلأنّا إن سلمنا أنّ للكون نظاماً قطعياً لايتخلف، فغاية ما يستلزمه النظام القطعىّ بين الموجودات هو ارتباط كل معلول بعلّته ارتباطاً خاصاً يوجب اختصاص كل معلول بعلته دون غيرها و اختصاص العلّة بمعلولها دون غيره. و أمّا أنّ سرّ هذه الخصوصيّة والارتباط ما هو فغير معلوم لنا و ذلك كما فى خواصّ الأعداد و الأشكال الهندسيّة فالمثلث مثلاً له خواصّ مثل كون مجموع زواياه قائمتين و مثل تلاقى الخطوط المنصّفة لأضلاعه فى نقطة واحدة واقعة على ثلثى كل خطّ منها و غير ذلك؛ فاقتضاء المثلّثية لهذه الخواصّ أمر ثابت لاريب فيه؛ و لكنّ السّرّ فى هذا الاقتضاء غير معلوم لنا؛ فلايقال إنّه يدلّ على سنخيّة بين المثلث و بين الخاصية الفلانية و إنه لابد أن يكون هناك أمر واحد مشكّك حتى يصح هذا الارتباط. و هكذا يكون الحال فى العلل والمعاليل الطبيعيّة. فإن اريد من السّنخية المذكورة فى الأمر الثانى من مقدمات هذا الدليل الاختصاصُ و الارتباط المصحّح للنظام فهو مسلّم؛ و إن اريد منه ما يثبت الوحدة و التشكيك فغير مسلّم. و من هنا يظهر أن ثبوت النظام فى سلسلة القوابل أيضاً لايتوقف على القول بأصالة الوجود و تشكّكه؛ فافهم و تثبّت.

الوجود و غيره؛ إذ لم يؤخذ فى الدّليل ما يقتضى اختصاصه بالماهيّة بالمعنى الأخصّ؛ كما لايخفى.

و قد ذكر الهيدجىﷺ الدّليل المذكور لابطال التشكيك فى المهيّة؛ ثم عقّبه بقوله: «هكذا قالوا ... والجواب عنه سيظهر من بيان المصنّف فى وحدة حقيقة الوجود.» والظاهر أنّ نظره إلى قولهم: «إنّ ما به الامتياز من سنخ ما به الاشتراك»؛ فأراد أنّ هذا جواب عن الاستدلال المذكور لابطال التشكيك فى الماهيّة.

قوله: فاذا كانتا من نوع واحد أو جنس واحد:

ليته اكتفى بذكر الوحدة النّوعيّة؛ إذ لا محذور فى علّيّة نوع قوىّ لنوع ضعيف؛ لأنّ الاشتراك فى الجنسيّة غيرقادح فى تحقّق القوّة والضّعف؛ فإنّ تماميّة الشّىء بفصله دون جنسه.

قوله: كما فى علّيّة نار لنار ....:

لايخفى أنّ الأمثلة المذكورة كلّها مخدوشة و ذلك لأنّ التقدّم الّذى يستدعى كمال المتقدّم هو تقدّم العلّة الفاعليّة ـ و هى مفيض الوجود ـ لامثل تقدّم نار علىٰ نار؛ فإنّه من قبيل تقدّم العلّة المعدّة و لا مثل تقدّم الهيولى و الصّورة على النّوع؛ فإنه تقدّم اعتبارىّ. نعم؛ علّيّة عقل لعقل من قبيل العلّيّة الفاعلية عندهم؛ لكنّهم قائلون باختلاف العقول نوعاً و قد عرفت أنّ الاتّحاد الجنسىّ غيرمضرّ. فإذا كانت هذه حال الأمثلة ـ و لا مثال غيرها ـ بطل الاستدلال الذى بنى عليها.

قوله: و على القول بأصالته فالمتقدّم والمتأخّر....:

قد عرفت أنّ اختلاف الوجودات بالقوّة والضّعف يلازم اختلاف الماهيّات؛ لأنّها حدودها؛ فلايعقل اتّحاد العلّة والمعلول نوعاً و اختلافهما وجوداً و إذا فرض اتّحادهما فى مرتبة الوجود عاد الإشكال جذعاً.

قوله: والرّابع قولنا كون المراتب....:

هذا الدليل موقوف أولاً على ثبوت الحركات الاشتداودية واقعاً؛ كما يترائى فى طعوم الفواكه و ألوانها ظاهراً و ثانياً على عدم جواز التشكيك فى المهيّة و حينئذ نقول إذا كانت فى الخارج حركة اشتدادية، مثل حركة الفاكهة من لون إلى لون آخر، فلاريب أنّ للمتحرك فى كل آنٍ مفروض فى أثناء حركته نوعاً خاصّاً من اللّون ليس له ذلك النوع فى سائر الآنات و حيث إنّ ما يجوز فرضه من الآنات غيرمتناهية ـ و إلّا لزم القول بالجزء الذى لايتجزى ـ فما يجوز فرضه من الأنواع أيضاً غيرمتناهية. فإن قلنا باعتبارية المهيّة، لم يلزم محذور؛ لأنّ المتحقق فى الخارج بناء على هذا القول وجود واحد سيّال

قابل لأن يعتبر له الذهن فى كل آن نوعاً خاصاً و حدّاً معيّناً؛ فوحدته بالفعل و كثرته بالقوة.

و أما بناء على أصالة المهية فيجب أن يكون المتحقق فى الخارج أُموراً كثيرة و أنواعاً متعاقبة غيرمتناهية و هى مع ذلك محصورة بين حاصرين و استحالته واضحة.

و حاصل الكلام أنّه بناء على أصالة الوجود تكون الكثرة بالقوة و بناء على أصالة المهية تكون الكثرة بالفعل. فالتكثر بناء على الأول منوط باعتبار المعتبر و فى الثانى غيرمنوط.

فإن قلت: ما وجه الاحتياج إلى قول المصنف ﷺ: «كون المراتب فى الاشتداد انواعاً» و قد يخطر بالبال أنّه يتم الاستدلال بفرض كون المراتب فى الاشتداد أفراداً؟ اذ يكفى فى الاستحالة لزوم أن يتوارد على المتحرك أحوال متعاقبة غيرمتناهية محصورة بين حاصرين؛ سواء كانت تلك الأحوال أنواعاً متباينة أو أفراداً لنوع واحد و حينئذ فلايبتنى الاستدلال على بطلان التشكيك فى المهية أيضاً.

قلت: إنّ الاستدلال لايتمّ إلّا بما ذكره المصنّف ﷺ؛ فانّا إذا سلّمنا أن المتحرك فى جميع زمان حركته مصداق لمهية واحدة، فالكثرة المتصورة فيه ليست بالفعل و قد عرفت أنّ الكثرة بالقوة لا محذور فيها و لا محيص عنها.

فإن قلت: قد التزم القائل بأصالة الوجود أنّ الأنواع المفروضة للمتحرك فى أثناء حركته ليست بالفعل و لازمه أن لا يكون للمتحرك مع قطع النظر عن الاعتبار نوع بالفعل و حينئذ يقع الإشكال فى تعيين المقولة التى وقعت فيها الحركة؛ ما هى؟

بيان ذلك أن الجنس لايتحقق الّا فى ضمن النّوع؛ لأنّه فى ذاته مبهم و لا تحصّل له إلّا بالفصل؛ فلو لم يكن للشىء مهية نوعية، لم يكن لها مهية جنسيّة. فالكيف مثلاً لايتحقق الّا فى ضمن نوع من أنواعه و كذا سائر المقولات. إذا عرفت هذا ظهرلك أنّ مقتضى قول القائل: «إنّ المتحرك لامهية نوعية له بالفعل» أن لايكون المتحرك فى زمان حركته داخلاً تحت شىء من المقولات و فساده واضح؛ لأنّ كل ممكنٍ موجودٍ فى الخارج فهو لا محالة مندرج تحت مقولة من المقولات و يلزم أيضاً أن لايصح القول بأنّ الحركة وقعت فى مقولة كذا. و قد جعل الشيخ ﷺ هذا الإشكال دليلاً على بطلان الحركة فى الجوهر و هو اشكال يعمّ الحركات العرضية أيضاً.

قلت: سيأتى الجواب عن هذا الإشكال فى مبا ث الح ـ فى إن شاء الله؛ فانتظر.[1]

---

١. هذا الاستدلال أيضاً غير تامّ و فيه خلط بين التأصّل و التحصّل. توضيح ذلك أنّ التّأصّل فى مقابل الاعتباريّة و التّحصّل فى مقابل القوّة؛ والّذى لابدّ من الالتزام به فى الحركات الاشتداديّة، بل فى جميع ←

قوله: بخلاف ما اذا كان للوجود حقيقة ....:

اقول: لايخفى أنّا و إن قلنا بأصالة الوجود، لكن اختلاف مراتبه ممّا لابدَّ من الالتزام به و ليست تلك المراتب اعتباريّة؛ لمكان الكثرة الحقيقيّة الخارجيّة. فإن قيل بأنّ الأصالة تقتضى كون الأصيل متحصلا و بالفعل لزم المحذور الذى اورد على القائل بأصالة المهيّة فى مراتب الوجود عند القائل بأصالة الوجود؛ لأنّ تلك المراتب غيرمتناهية و هى أصيلة و متحصّلة و بالفعل و ذلك لأنّ الوحدة الحقيقية للوجود فى عين الكثرة الحقيقيّة. والذى يحسم مادّة الإشكال هو الالتزام بأن المتصل الواحد لا يكون بالفعل كثيراً؛ بل يكون قابلاً لانتزاع الكثرات و لا يتفاوت فى هذا الأمر حال أصالة الماهيّة و أصالة الوجود.

قوله: والخامس قولنا: «كيف لايكون الوجود اصلاً ...»:

هذا اتقن دليل فى المسألة و قد اعتمد عليه صدرالمتألهين ـ و هو المشيد لهذا البيان ـ فى مواضع كثيرة من كتبه. و هو مبنىّ على النظر فى الوجود و المهية و ملاحظة شأنهما من غير استعانة بامور غيرفلسفية و لاابتناء على اصول موضوعة. فهو برهان فلسفى خالص.

و ينبغى أن نذكّرك قبل الخوض فى تقرير الاستدلال صورة الخلاف فى المسألة فنقول الخلاف فى انّ المبادى للأثار حقيقة و المناشىء لها بالذّات هل هى وجودات الأشياء أو ماهيّاتها؟ بمعنى أنّ ما ملأ الملأ و شغل الخارج هل هو الوجود أو المهية؟ و بعبارة اخرىٰ هل الامور الواقعية المتحققة بالذّات هى الوجودات أو المهيّات؟ فالقائل بأصالة الوجود يقول إنّ المتحقق بالذّات هو الوجود و هو المستحق

← اقسام الحركة، هو وجود امر واحد متّصل قابل للقسمة ابداً، فقول المصنّف ﷺ: «و تلك المراتب غيرمتناهية» يرد عليه أنّ تلك الأنواع و المراتب ليست متحصّلة بالفعل؛ بل هى موجودة بالقوّة؛ و المهيّة الموجودة الأصيلة بالفرض حقيقتها حقيقة أمر متّصل قابل للانقسام إلى ما لا نهاية له و هى واحدة بالفعل قابلة للانقسامات، كما فى الخطّ والسّطح و غيرهما من المتّصلات القارّة؛ و لاضير فى كون المتّصل الواحد قابلاً لأن ينتزع منه مفاهيم متخالفة بالشدّة والضّعف؛ كما يمكن أن ينتزع منه مفاهيم متوافقة؛ كما فى الحركة الأينيّة و فى المتصلات القارّة كالسّطح والخطّ. و بالجملة الّذى ينحلّ به عقدة الإشكال هو كون تلك المراتب و الأنواع بالقوّة؛ لابالفعل؛ سواء قلنا بأصالة الوجود أو أصالة المهيّة و لم يدلّ دليل على أنّا إذا قلنا بأصالة الماهيّة لزم أن نقول بكون تلك الأنواع متحصّلة بالفعل و إنّما لزم أن نقول بكونها متأصّلة؛ لا اعتباريّة؛ فقد وقع الخلط فى هذا الاستدلال بين التأصّل و التّحصل و كونُ الماهيّة أمراً متأصّلا غير اعتبارىّ لايقتضى أن يكون أمراً متحصّلاً ليس فيه شائبة القوّة. فالقائل بأصالة المهيّة يمكن أن يكون قائلاً بالهيولى و هى عين القوة الجوهرية و بالكيف الاستعدادىّ و هو القوّة العرضيّة و بوجود الخطّ و السّطح و كل أمر متّصل قابل للانقسامات اللّا يقفيّة. و بالجملة لافرق بين المقام و بين سائر موارد القابليّة و لو لزم من التأصّلِ التحصّلُ لجرى الاستدلال فى كل متّصل و لو كان قارّا كالخطّ و لم يكن وجه لتخصيصه بالحركة الاشتداديّة، فتدبّر جيّدا.

أولاً لأن يحكم عليه بالموجوديةِ و المهيّةُ لاتستحق حمل الموجودية عليها إلّا بالعرض و المجاز؛ و القائل بأصالة المهية يقول بعكس ذلك.

إذا تذكّرت هذا نقول فى تقرير الاستدلال إنّ التدبّر فى شأن المهية يفيدك أنّها مع قطع النظر عن ضمّ شيء مّا إليها و تقيّدها به لايصحّ أن يقال عليها إنّها موجودة؛ لأنّها فى حدّ ذاتها متساوية النّسبة إلى الوجود والعدم؛ بمعنى أن لانسبة لها إلى الوجود و لا إلى العدم؛ لا بمعنى أنّ لها نسبة إلى الوجود و نسبة إلى العدم و هما متساويتان؛ و إنّما تصير مصداقا للموجود بملاك تقيّدها بالوجود و انضمامه إليها؛ و أمّا مع قطع النظر عن هذا التقييد و هذه الحيثية فلاينتزع عنها و لايحمل عليها الموجوديّة. و بهذا يُعلم أنّ الوجود ـ و هو ملاك صحة اتصاف المهية بالموجودية ـ هو المتحقق بالذات و المتصف بالموجوديّة حقيقة.[1] و ذلك مثل أنّ الجسم لايستحق وصف الأبيضيّة إلّا إذا ضمّ إليه البياض؛ فالبياض هو

---

١. قال صدرالمتألهين فى *الأسفار*:

لمّا كانت حقيقة كل شيء هى خصوصيّة وجوده الّتى يثبت له، فالوجود أولىٰ من ذلك الشيء، بل من كل شيء، بأن يكون ذا حقيقة؛ كما أنّ البياض أولى بكونه أبيض ممّا ليس ببياض و يعرض له البياض. فالوجود بذاته موجود و سائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها. و بالحقيقة انّ الوجود هو الموجود كما انّ المضاف هو الاضافة لا ما يعرض لها من الجوهر و الكمّ و الكيف و غيرها كالاب و المساوى و المشابه و غير ذلك» ثم حكىٰ كلام بهمنيار فى التحصيل و هو «و بالجملة فالوجود حقيقته انّه فى الاعيان لا غير و كيف لا يكون فى الاعيان ما هذه حقيقته». ثم قال بعد جملة من الكلام: «و الحاصل انّ الوجود امرعينىّ بذاته سواء أصحّ اطلاق لفظ المشتقّ عليه بحسب اللّغة أم لا.» ثم اشار فى بعض كلامه إلى بحث المشتق و بساطته و تركّبه. (الفصل الرّابع من المرحلة الاولى من المسلك الاوّل من السفر الاوّل المعنون بقوله «فى انّ للوجود حقيقة عينيّة».)

أقول: هذا الكلام بظاهره أنيق معجب؛ و لكنه عند التحقيق فاسد بعيد عن الصواب؛ و ذلك لأنّ هذا الحكم غير مطّرد؛ فليس كلّما يكون الشيء موصوفاً بصفة فنفس الصفة أولى بالموصوفية بتلك الصّفة؛ فإنّ العادل مثلاً إنما يوصف بالعادليّة لأجل العدالة؛ و لكن لا يصح توصيف العدالة بأنها عادلة و كذا الشجاع شجاع لأجل الشجاعة؛ و لكن الشجاعة لا توصف بأنّها شجاع و الكريم كريم بالكرم و لا يوصف الكرم بأنه كريم و كذلك الممكن ممكن و لا يوصف إمكانه بأنه ممكنٌ نعم؛ يصحّ الحكم المزبور فى مثل الماء المتصف بالملوحة والحلاوة لاجل امتزاجه بالملح والسّكّر؛ فيقال إن ملوحة الماء بالملح فالملح أولىٰ بالملوحة و حلاوة الماء بالسّكّر فالسّكّر أولى بالحلاوة. و الوجه فيه أنّ الملح هو الجسم المعروض للملوحة و إطلاق المالح على الماء إنّما هو لاجل امتزاج الجسمين و سريان أحدهما فى الآخر؛ فالموصوف الحقيقى بالملوحة هو جسم الملح دون الماء و هكذا الكلام فى أمثاله. و أمّا إذا لوحظ الموصوف الحقيقى و الصّفة فلانسلّم أنّ اطلاق المشتق على نفس الصّفة أولى من إطلاقه على الموصوف؛ سيّما فى المشتقات التى هى من قبيل خارجات المحمول؛ و قول الصدرالمتألهين: «ان البياض أولى بكونه

←

الأبيض فی الحقيقة والجسم أبيض بالبياض؛ و لو كان الجسم مستحقا بالذات لأن يقال عليه الأبيضيّة، لكان يصحّ أن تنتزع الأبيضيّة من حاقّ ذاته من دون احتياجٍ إلى ضمّ البياض إليه و تقيّده به؛ كما يصح انتزاعها كذلك من حاقّ ذات البياض من دون حاجة إلى ضمّ معنى اخر سوى نفسه إليه. و هكذا حال المهية و الوجود؛ فإنّ الموجودية تنتزع عن الوجود من دون احتياج إلى ضمّ ضميمة إليه؛ بل من حاقّ ذاته؛ لامتناع سلب الشيء عن نفسه؛ فلا يمكن أن يقال إن الوجود ليس بذی وجود؛ و لذا لا يتصف الوجود بالمعدوميّة أبداً؛ بل كلّما فرض الوجود، كان مصداقاً للموجود لا محالة. و أمّا المهية فلا ينتزع عنها الموجودية و لا تحمل عليها إلّا بعد تقيّدها و تحيّنها بحيثية عينية و هی الوجود؛ فتخرج حينئذ عن الاستواء و تصير مصداقاً للموجود.

فان قلت: قد ظهر من هذا الكلام أنّ المصداق الحقيق للمشتقّ هو مبدأ الاشتقاق و أنّ الذات المتصف بالمبدء يكون مصداقاً له بالعرض و المجاز؛ لا بالذات و الحقيقة؛ ولازم هذا أن يصحّ حمل المتقدم و المتأخر و العلّة و المعلول و أمثالها على التقدم و التأخر و العلية و المعلولية و نظائرها و يلزم أن يكون الامكان هو المصداق الحقيق للممكن؛ و هو باطل بالضرورة؛ فإنّا نعلم أنّ الموصوف بالمكنية هو الانسان مثلاً دون إمكانه و لا يصح أن يقال إن إمكان الإنسان؛ ممكن فضلا عن أن يكون هذا القول حقيقة.

قلت: لم أقصد مما ذكرت من الأمثلة أنّ مبدأ الاشتقاق هو المصداق بالذات دائماً للمشتق و لا أنّ حمل المشتق على مبدئه صحيح فی جميع الموارد؛ بل أردت أنّ المفهوم اذا انتزع من حاقّ ذات الشيء من غير حاجة إلى تقييد الشيء بأمر، غيره كان حمله على ذلك الشيء حملاً حقيقياً و كان ذلك الشيء هو

← أبيض مما ليس ببياض» ممنوع؛ بل نقول ان البياض بياض و الأبيض هو الجسم المتصف بالبياض.

و امّا قوله: «انّ المضاف هو الإضافة» فهو قياس على اصطلاح خاصّ لا اطّراد فيه؛ فقد اصطلحوا على تسمية الإضافة مضافاً حقيقيّاً و تسمية طرف الإضافة مضافاً مشهوريّاً؛ فالابوّة مثلاً مضاف حقيقی و الأب مضاف مشهوریّ. فهذا اصطلاح محض ليس تحته معنى يستدلّ به.

و إن أراد أن كل مفهوم واجدٌ فی مرتبة المفهوميّة نفسه بالحمل الأوّلی فلاريب أنّ هذا لايثبت الأولويّة فی المصاديق إلّا إذا ثبت أنّ للمفهوم مصداقاً أصيلاً؛ فإذا لايصحّ وصف الوجود بأنّه موجود إلّا بعد فرض أصالته و عينيّته ـ و هو أوّل الكلام ـ فالدليل المذكور مصادرة على المطلوب.

و امّا ما حكاه من كلام بهمنيار فی *التحصيل* فلا ندری مراده و لعلّه أراد الردّ على السّوفسطائيّة؛ فيكون مراده من الوجود ما فی الخارج؛ فينطبق على ما هو الأصيل؛ وجوداً كان أو ماهيّة؛ كما أشرنا إلى ذلك فی الدليل الأوّل.

و بالجملة بعد ما نعلم أنّ مسألة أصالة الوجود مسألة حديثة و أنها لم تكن مطروحة على نحو الترديد بينها و بين أصالة الماهية لم يصحّ إسناد شيء من القولين إلى الحكماء السّابقين؛ كما أفاده الاستاذ. (ج ١، ص ٣٨)

المصداق بالذّات له. و انتزاع الممكن من مهيّة الإنسان مثلاً من هذا القبيل؛ فانّ الإنسان اذا لوحظ معرّى عن كافّة الضمائم و عن كل حيثية تقييديّة، صحّ أن ينتزع عنه الممكنية و أن يقال عليه انّه ممكن؛ و كذلك العلّة و المعلول و المتقدم و المتأخّر؛ فانّ مفهوم العلّة تنتزع عن ذات العلّة من دون ضمّ أمر غير ذاتها إليها و المعلولية تنتزع عن ذات المعلول كذلك؛ و ذلك لأنّه ليست العلة علة لأمر عارض عليها و لا المعلول معلولاً لامر منضمّ إليه؛ بل العلية و المعلولية و كذلك التقدم و التأخر مقوّمة لمرتبة ذات العلّة و ذات المعلول و المتقدم و المتأخّر. و ليس[1] حال المهية و مفهوم الموجود هكذا؛ فانّ المهية اذا جرّدت فى اللحاظ عن الوجود؛ لم تكن مصداقاً للموجود كما أنّ الجسم اذا جرّد عن البياض لم يكن مصداقاً للأبيضية.

و بالجملة قد يكون المفهوم محمولاً بالضميمة و قد يكون خارجاً محمولاً بلا ضميمة. فحمل الأبيض على الجسم و الموجود على المهية من القبيل الأوّل و حمل الممكن على المهية الممكنة و العلة و المعلول و المتقدم و المتأخّر على مصاديقها من القبيل الثانى.

و من هيهنا تعريف ما فى عبارة المصنّف. من الخلل حيث استدلّ على عدم حمل الموجودية على المهية بما تقرر عندهم من أنّ المهية من حيث هى ليست إلّا هى؛ فانّ المراد بهذا القول هو أنّه لايحمل على المهية بالحمل الاولى الذّاتى إلّا نفسها؛ فلايحمل عليها إلامكان و أمثاله من الخارجات المحمول أيضاً؛ و مدارُ الاستدلال لا يمكن أن يكون على هذا؛ و الّا لزم أن لا يكون حمل العلّة على ذات العلّة أيضاً حقيقيّاً و هكذا فى نظائره؛ بل مدار الاستدلال على التفرقة بين المحمول بالضميمة و الخارج المحمول بلاضميمة و أنّ المهية محتاجة فى حمل الموجودية عليها إلى التقييد بالوجود و ضمّه إليها. و لم نجد التمسك بالقول المزبور فى عبارات صدرالمتألّهين﵀.[2]

---

١. أقول لقائل أن يقول إنّ المهيّة الخارجيّة الثابتة فى الأعيان حالها بالنسبة إلى الوجود كحال العلّة؛ بالنسبة إلى العليّة بمعنى أنّ انتزاع الموجودية من حاقّ ذات تلك المهية، كما أن انتزاع العلية. من حاقّ ذات العلّة نعم؛ المفهوم الذى يفرض من غير أن يكون متحققاً فى الأعيان لا ينتزع منه الموجوديّه؛ كما أنّ انضمام مفهوم الوجود إليه أيضاً لايصحّح انتزاع الموجوديّة منه.

٢. أقول: قد ظهرلك من بيان الاستاذ﵀ أنّ بناء البحث على قولهم: «المهية من حيث هى ليست الّا هى» فى المقام فاسد جدّاً و أنّه لامساس لذاك القول بهذا المقام أبداً و أنّ مبنى البحث على أن حمل الموجود على المهيّة ليس من قبيل الخارج المحمول بلاضميمة بل من قبيل المحمولات بالضّميمة؛ و حينئذ نقول انّ القائل بأصالة المهيّة يفرّق بين مفهوم المهيّه فى الذّهن و بين المهيّه الحقيقية الخارجية بأنّ الاوّل لايستحق حمل الموجوديّة عليه و الثانى يستحقّه؛ فله أن يقول انّ حمل الموجودية على المهية الخارجية من قبيل حمل خارجات المحمول بلاضميمة على مناشى انتزاعها. فان قال القائل بأصالة الوجود إنّ المهيّة فى كلا الموطنين سواء فللقائل بأصالة المهيّة منع ذلك. كيف و هى فى الخارج منشأ للآثار و فى الذّهن ليس ←

و هیهنا تقریر آخر للاستدلال و هو أنّا إذا نظرنا إلی المهیّة فحسب کانت متساویة النسبة إلی الوجود و العدم و لم تکن مستحقة فی ذاتها لحمل الوجود أو العدم علیها؛ و إلّالم تکن ممکنة؛ بل واجبة او ممتنعة. ثم نسأل عن حال المهیّة بعد وجودها هل تنقلب نسبتها إلی الوجود و العدم عما کانت علیه أملا. بمعنی أنّها هل تصیر عین الوجود و یتبدّل إمکانها الذاتی إلی الوجوب الذاتی أو أنّها باقیة بحالها و امکانها فی ذاتها و أنّ قولنا إنّها موجودة إنّما هی بملاحظة اتّحادها بالوجود فیکون حمل الوجود علیها بالعرض؟ لاریب أنّ الأوّل هو القول بالانقلاب و علیه یکون ما یحکم علیه بالوجود غیر ما یحکم علیه بالعدم؛ فلامحیص عن الاعتراف بالثانی و هو المطلوب و لیس لك أن تقول إنّ مرتبة ذات المهیة فی حال الوجود هو الموجودیة و فی حال العدم هو المعدومیة؛ فانّ معنی هذا القول إنکار أن یکون للمهیة مرتبة ذات؛ فلایصح أن یحکم علیها بتساوی النسبة إلی الوجود و العدم فی حال من ألاحوال. فإذا کانت المهیة فی ذاتها لا موجودة و لا معدومة حتّی بعد الوجود، فکیف یصیر انضمام مفهوم اعتباری إلیه ـ و هو مفهوم الوجود علی زعم الخصم ـ منشأ للحکم علیها بالموجودیة و مبدئیة الآثار؟

و عمدة ما قالوا فی هذا المقام هو أنّ المهیّة بسبب تعلّق الجعل بها تصیر منشأ للاثار و مستحقة لحمل الموجودیة علیها بالذات؛ و بالجملة تکتسب المهیة من الجاعل حیثیة هی مناط تحققها و موجودیتها. و حینئذ نقول: لایخلو إمّا أن یتفاوت حال المهیة فی نفسها بعد الجعل أو لا. فإن لم تتفاوت، فما وجه الفرق و ما السبب فی صحة حمل الموجودیة علیها بالذات بعد الجعل دون قبله؟ و إن تفاوتت، فما هذا الذی حصل به التفاوت؟ قولکم إنه الحیثیة المکتسبة من الجاعل، قلنا علیه هل تلك الحیثیة أمر واقعی متحقق فی العین أو هی أمر اعتباریّ لا تحقق له إلّا فی الذهن؟ فإن اخترتم الأوّل قلنا إنّ تلك الحیثیة هی الوجود؛ و ان ابیتم عن لفظه؛ و هو المصداق للموجودیة أوّلاً و بالذات و المهیة مصداق لها باعتبار اتحادها؛ به و إن اخترتم الثانی قلنا کیف صار انضمام أمر اعتباری معدوم فی الخارج إلی أمر معدوم آخر سببا للموجودیة و صحة الحکم بالتحقق و العینیّة؟

و من هیهنا تعرف أنّه لا معنی لتعلّق الجعل بالمهیّة؛ اذ لو کانت المجعول ذات المهیّة ـ و الجعل هینها بسیط لا محالة ـ لم یستحق الموجودیة؛ لأن ذات المهیة متساویة النّسبة إلی الوجود و العدم. و من هیهنا نقول إن التدبر فی مسألة الجعل یهدی أیضاً إلی أصالة الوجود و بیانه أنّ المهیّة لو کانت أصیلة فی التحقق لکانت

← کذلك؛ فادّعاء هذه المساواة مصادرة جدّاً. و الحاصل أنّ المهیّة الخارجیّة منشأ لانتزاع الموجودیّة؛ کما هی منشأ لانتزاع الشّیئیة و الوحدة و المعلولیّة و غیرها. ثم انّ تصریح الاستاذ بأنّ حمل الموجود علی المهیّة من قبیل المحمول بالضّمیمة شیء لم أعهده من کلام غیره؛ فانّ الظاهر أن المحمول بالضّمیمة یطلق علی ما إذا کان للمحمول و الموضوع وجودان فی الخارج و یکون الانضمام خارجیاً دون ما إذا کان الانضمام ذهنیاً کما فی ما نحن فیه علی الفرض.

أصيلة فى الجعل و لا ريب أن المجعول فى هذا المقام لابد أن يكون مجعولاً بالجعل البسيط؛ لا بالجعل التأليفى؛ إذ لايعقل الجعل التأليفى إلّا بين أمرين أصيلين و حينئذ فإن كان المجعول و المفاض نفس المهيّة المتساوية النسبة إلى الوجود و العدم لم يتحقق ما يكون مبدء للآثار؛ و ان كان المجعول أمراً متحقق الذات فهو الوجود لا غير.

و أنت إذا تدبّرت أطراف ما ذكرناه ظهرلك أنّ الجاعل لايؤثّر فى المهيّة ابداً و أنّ المهيّة لاتنقلب عن الإمكان إلى الوجوب بكسب حيثية من العلّة و أنّ ما ذكره القوم فى باب الموادّ الثلث من تقسيم المهية إلى واجب و ممتنع و ممكن فاسد عند التحقيق؛ فإنّ الوجوب هو اقتضاء الوجود و الامتناع هو اقتضاء العدم و الامكان هو اللا اقتضائية بالنسبة إلى الوجود و العدم[1] و أنت خبير بأنّ المهيّة لاتكون فيها اقتضاء الوجود ابداً. و ما يقال إن المهية الممكنة تصير واجبة بالعلّة إن اريد به أنّ المهية بعد الجعل تكون مقتضية للوجود فهو باطل؛ بل المهية خارجة عن حريم الموجودية الحقيقية أبداً و هى آبية عن الوجود دائماً و الوجوب وصف الوجود و كذا الإمكان بمعنى الفقر؛ والمهيّة لا حكم لها فى نفسها و إنّما هى تابعة للوجود؛ فان كان الوجود واجباً، كانت المهية المتحدة به واجبة بالعرض؛ و ان كان الوجود ممكنا، كانت المهية ممكنة بالعرض و لاتكون المهية واجبة بالذات و لا ممكنة بالذات؛ بل هى بحسب ذاتها ممتنعة عن الوجود. و بالجملة قد وقع هيهنا خبط عظيم و خلط بين الحيثية التعليلية و الحيثية التقييديّة. فالقوم زعموا أن المهية قد تكون واجبة؛ مثل ماهيّة واجب الوجود و قد تكون ممتنعة؛ مثل شريك البارى و هاتان غنيّتان عن الحيثية التعليلية و قد تكون ممكنة و هذه محتاجة فى كل من الوجود و العدم إلى العلّة. نعم؛ يصح وصف المهية بالإمكان بمعنى آخر و هو الاحتياج إلى الحيثية التقييدية فى الموجودية و المعدوميّة.[2]

---

١. إن للقوم تعابير عن الإمكان بعضها وجودى؛ مثل تعبيرهم عنه بتساوى النّسبة إلى الوجود و العدم و بعضها عدمى؛ مثل تعبيرهم عنه باللااقتضائية. و قد يعبرون عنه بالقابلية لكل من الوجود و العدم و هى لازم للتساوى المذكور؛ كما أن التساوى المذكور لازم للّا اقتضائيّة.

٢. أقول: مرجع هذا الاستدلال إلى أنّ الوجود لا يسلب عن نفسه؛ و لكنّه يمكن أن يسلب عن المهيّة؛ اذ لا ريب أنّ المهيّة قد توصف بالوجود؛ كما تقول زيد موجود و قد توصف بالعدم؛ كما تقول زيد معدوم؛ و لكنّ الوجود لا يمكن أن يوصف بالعدم أبداً؛ لأنّ الوجود موجود بالضرورة و ليس بمعدوم ألبتّة. لكن يرد عليه أنّ الحكم على الماهيّة باستواً نسبتها إلى الوجود و العدم إنّما هو إذا لوحظت الماهيّة الذّهنيّة - (أعنى المفهوم الذّهنى مثل مفهوم الإنسان -) مع قطع النظر عمّا هو فى الخارج؛ و أمّا إذا لوحظ مصداقها العينىّ و اعتبر ما فى الذهن حاكياً عمّا فى الخارج، ففى هذا الاعتبار لايمكن سلب الموجوديّة عنه ألبتّة. و مثل هذين الاعتبارين يجرى فى مفهوم الوجود أيضاً؛ فإنّه إذا اعتبر من حيث إنّه مفهوم كلّى ممكن (يمكن أن يكون له أفراد حقيقيّة و أفراد فرضيّة، استوى نسبته إلى الوجود و العدم الخارجيّين و لهذا ينكر السّوفسطائى العين ←

قوله: لو لم يؤصّل وحدة ما حصلت...:

تقرير هذا الاستدلال هو أنّ النّسبة بين الماهيّات من حيث أنفسها هى البينونة بالعزلة؛ بمعنى أنّا إذا قايسنا بين ماهيّتين ونسبنا إحديهما إلى الاخرىٰ وجدنا كلّا منهما طاردة لاخرىٰ بحيث لايصحّ حمل إحديهما على الأخرى حملاً اوّليّاً ذاتيّاً؛ وإن صحّ الحمل بنحو الشّائع الصناعىّ)؛ و هكذا يكون حال المفاهيم كلّها؛ حتىّ أنّ مفهوم الوجود أيضاً غير الماهيّة. فإذا كانت الماهيّات مناط التباين فما مناط صحّة الحمل و الحكم بالاتّحاد؟ لا محيص عن الالتزام بأنّ هناك أمراً حقيقيّاً هو مناط اتّحاد بعض الماهيّات مع بعض و هو الوجود. و لولا ذلك لماصحّ الحمل فى شىء من القضايا. فنحن إذا نظرنا إلى الماهيّات أنفسها، حكمنا بأنّه لايجوز حمل الحجر على الإنسان

← الخارجى مع تصوّره مفهوم الوجود؛ و إنّما لا يمكن سلب الموجوديّة إذا لوحظ المصداق العينىّ الّذى يحكى المفهوم عنه. إذاً لا فرق بين المهيّة و الوجود فى هذا الباب إلّا أن الوجود لا يسلب عنه الوجود بالحمل الذّاتىّ الأوّلى بخلاف الماهيّة. و أمّا إذا كان النّظر إلى الحمل الشّائع و إثبات المصداق العينى للمفهوم فحال الوجود و المهيّة سواء؛ ضرورة إمكان فرض المصداق لكل مفهوم حتى مفهوم الوجود.

توضيح ذلك أنّ الذّهن اذا تأثّر عن العين الخارجىّ فى أخذ المفهوم فلايشكّ فى أنّ مصداق ذلك المفهوم المأخوذِ موجودٌ حقيقة -أعنى المصداق الّذى أثّر فى القوة المدركة و أعطى الذّهن ذلك المفهوم- سواء كان المفهوم المأخوذ عن العين مفهوم الوجود أو مفهوم الماهيّة أو مفهوم الوحدة أو غيرها و اذا قاس ذلك المفهوم إلى ما يفرضه مصداقاً له فى غير موضع الأخذ، لم يحكم بموجوديّته؛ سواء فى ذلك مفهوم الوجود أو مفهوم الماهيّة؛ فافهم ذلك. و بالجملة لا يمكن جعل مفهوم الوجود عبرة إلى إثبات حقيقة الوجود الّتى يدّعيها القائل بأصالة الوجود و هذا نظير أنّ بعض فلاسفة الغرب (آنسلم) أراد إثبات وجود الواجب تعالى بجميع صفاته و أسمائه الحسنى بأنّ تصوّر أكمل الموجودات يعطى وجوده و ثبوته فى الخارج؛ لأنّه إن لم يكن موجوداً فى الخارج لم يكن أكمل؛ و لا ريب أنّ هذا الاستدلال باطل؛ لأنّ المفهوم الذى نعقله فى هذا المقام يصدق عليه أنّه أكمل الموجودات بالحمل الأولى الذّاتى و لا نسلّم أنه أكمل الموجودات بالحمل الشّائع الصّناعىّ؛ بل لا نسلّم أنّه موجود؛ فضلا عن كونه أكمل الموجودات

قوله: وقول الخصم إنّ الماهيّة من حيث هى...

قد مرّ أنّ معنى قولهم: «المهيّة من حيث هى ليست إلّا هى» أنّ الماهيّة بالحمل الأوّلىّ الذّاتى ليست إلّا نفسها و هذا لا يتفاوت حاله؛ سواء كانت الماهيّة موجودة أو معدومة و أمّا إذا نظرنا إلى الماهيّة -أعنى مصداقها- فلاريب أنّ المصداق الواقعىّ لها متّصف بالوجود بالحمل الشّايع لا غير و المصداق الفرضىّ لها متّصف بالعدم لا غير، كما أنّ الأمر فى مصداق الوجود كذلك.

و امّا مسألة انتساب ما فى الخارج إلى الجاعل فموقوف على اثبات الواجب تعالى و أنّ العالَم مجعول له و لا يتفاوت الحال فيه بين أن نقول بأصالة الوجود أو أصالة المهيّة؛ فإنّ ما هو اصيل واقعىّ، قائم به تعالى والاضافة على اىّ حال اشراقيّة لامقوليّة.

و تعبير المصنف بالحيثيّة المكتسبة فى غير محلّه؛ فانّ الماهيّة -إعنى المصداق الخارجىّ- نفسها قائمة بالواجب تعالى.

لمكان البينونة. كذلك لايجوز حمل البياض على الجسم أيضاً لكون أحدهما غير الآخر بحسب الماهيّة. فالمصحّح لهذا الحمل و أشباهه ليس إلّا الاتّحاد فى الوجود ولمّا لم يكن هذا المناط متحقّقا فى الحجر والإنسان، لم يصحّ الحمل.

و اعلم أنّ ما ذكرناه من البينونة بين الماهيّات إنّما هى فى غير النّوع و الجنس إذا قيس أحدهما إلى الآخر؛ لانّهما متّحدان فى جميع الأوعية.

إن قلت: اذا كان المقصود من البينونة المذكورة التباين من حيث المفهوم و بحسب الحمل الاولى الذّاتى دون التّباين من حيث الصّدق و بحسب الحمل الشّائع الصّناعىّ، فلا وجه لهذا الاستثناء؛ فإنّ الجنس و النوع متغايران بحسب المفهوم.

قلت: انّ الجنس مغمور فى النوع حتى فى الذّهن و إذا تميّز مفهوم الجنس عن مفهوم النوع صار نوعاً بنفسه و ذلك لأنّ الجنس هو الذى يشار إليه بانّه هو الأمر المشترك بين هذا و ذاك؛ فإذا تصورت الحيوان أنّه الجسم النامى الحساس ليس هذا التصور تصوّراً للجنس و إنّما تتصور الحيوان الجنسىّ إذا تصورت الإنسان و البقر فيكون ما تشير إليه بأنه الأمر المشترك بينهما جنساً؛ فهذا معنى مغموريّة الجنس فى النوع فى كلّ الأوعية. و أحسن نظير لهذا الانغمار انغمار مبدء الاشتقاق فى المشتقات و انغمار طبيعة الحرف فى الحروف المتكيفة بالحركة أو السّكون و انغمار الجسم الطبيعى فى الجسم التعليمى؛ فإنّ كلّ جسم تعليمىّ نتصوّره ـ أعنى الجسم المتقدر بقدر خاصّ ـ فالجسم الطبيعى متحقق فى ضمنه.[1]

---

١. أقول: محصّل هذا الاستدلال هو أنّ الحمل يقتضى الاتّحاد كما يستدعى التّغاير أيضاً حتى يكون مفيداً. فإذا قلت: «الإنسان ضاحك» أو: «الإنسان أبيض» فلا ريب فى مغايرة المفاهيم (الموضوعات و المحمولات)؛ فما يكون مناط الاتّحاد و مصحّح الحمل حتّى يتمّ الحكم؟ و لا ريب أنّ النّظر إلى الخارج؛ فإنّا نحكم بأنّ الإنسان و الضحك متحدان خارجا و كذلك الإنسان و البياض مثلاً؛ فلابدّ أن يكون فى العين ما يحصل به الاتّحاد و هو الوجود. و أمّا الماهيّات فهى مناط الكثرة.

والجواب عنه أنّ ملاك الاتّحاد الخارجىّ هو نحو ارتباط الماهيّات و المفاهيم بعضها ببعض. أمّا المفاهيم الانتزاعيّة التى تكون من قبيل خارجات المحمول مثل الوحدة و الشّيئيّة والإمكان، فاتّحادها مع موضوعاتها خارجاً فواضح. و أمّا ما كان من قبيل المحمولات بالضّميمة كالبياض و الضّحك و نحوهما فهى و إن كانت موجودات بوجودات غير وجودات معروضاتها، و لكنّها لمّا كانت أعراضاً، كان وجوداتها لأنفسها عين وجوداتها لمعروضاتها و لا أقلّ من اتّحاد حيّز العرض و معروضه؛ فهذا النحو من الوجود مصحّح الاتّحاد.

و أمّا توهّم أنّ المصحّح للاتّحاد وحدة حقيقة الوجود بين الأشياء فيبطله أنّه لو كان كذلك لصحّ حمل الفرس على الإنسان؛ بل حمل السّواد على البياض أيضاً لوحدة حقيقة الوجود فى الجميع.

وبالجملة لمّا وجدنا المفاهيم و الماهيّات يصحّ حمل بعضها على بعض فى موارد و يمتنع حمل ←

قوله: ما وحّد الحقّ و لا كلمته ...:

هذه حربة لمناضلة المتقدّسين و حاصله أنّ التوحيد بأقسامه الثلثة الذاتی و الصفاتی و الأفعالی لايتمّ إلّا باصالة الوجود. و لم يجعله دليلاً مستقلاً لأنّ صرف هذا الابتناء لايصير دليلاً؛ بل يكون هـذا فی الحقيقة من ثمرات القول بأصالة الوجود.[1]

← بعضها على بعض فی موارد اُخر، علمنا أنّ مناط صحّة الحمل ليس أصل الوجود المشترك فی الجميع؛ فافهم و اغتنم.

١. أقول: و لهذه المزعمة ارتاح جمع من أساتذتنا من أهل الايمان و الاخـلاص إلى هـذا القـول غـافلا عـمّا يترتب عليه من المفسدة؛ فانّ أقلّ ما يترتّب عليه هو القول بمسانخة الخالق و المخلوق و قد قال الله تعالى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشورى: ۴۲) و قال تعالى: «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» (الصافات: ۱۸۰) و روايات اهل البيت عليهم السلام مشحونة بالنّهی عن تشبيهه تعالىٰ بالخلق و لا بأس بذكر بعضها:

فعن توحيد الصدوق باسناده عن أبی عبدالله عليه السلام قال: «من شبّه الله بخلقه فهو مشرك. إنّ الله تبارك و تعالىٰ لا يشبه شيئاً و لا يشبهه شیء و كلّ ما وقع فی الوهم فهو بخلافه.» (*التوحيد* ۸۰، باب «التوحيد و نفی التّشبيه»).

و عنه عن علیّ عليه السلام: «الحمدلله الّذی هو اوّل بلا بـدءٍ... ـإلى أن قـال عليه السلام ـ البـعيد مـن حـدس القـلوب، المتعالی عن الأشباه و الضّروب، الوتر، علّام الغيوب؛ فمعانی الخلق عنه منفيّة و سرائرهم عليه غيرخفيّة؛ المعروف بغير كيفيّة؛ لا يدرك بالحواسّ و لا يقاس بالنّاس و لا تدركه الأبـصار و لا تـحيطه الأفكـار و لا تقدّره العقول و لا تقع عليه الأوهام؛ فكلّ ما قدّره عقل او عرف له مثل فهو محدود.» (*التـوحيد*، ۷۸، بـاب «التوحيد و نفی التّشبيه»).

و عن *الكافی* عن ابی جعفر ۷: «تكلّموا فی خلق الله و لا تتكلّموا فی الله؛ فـانّ الكـلام فـی الله لايـزداد صاحبه إلّا تحيّراً.» (*كتاب التوحيد*، *كافی*، باب «النهی عن الكلام فی الكيفية» ج ۱، ص ۹۲).

و عـنه عـن أبـی عـبدالله عليه السلام: «انّ الله تـعالى يـقول: ***و أنّ إلى ربّك المنتهى، فاذا انـتهى الكـلام إلى الله فأمسكوا.***» (همان).

إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة. فاذا قال القائل بأصالة الوجود و وحدته التشكيكيّة و قال بأنّ حقيقة الأشياء كلها هی تلك الحقيقة و أنّ الاختلاف ليس إلّا بالمراتب نظير اختلاف مراتب النّور، فـأين بـينونة الخالق و المخلوق فی الحقيقة؟ و أين تنزيهه تعالى عن مشابهة خلقه؟

ثمّ العجب من المصنّف رحمه الله فی قوله: «ما وحّد الحق و لا كلمته إلّا بما الوحدة دارت معه» و نحن نعلم أنّ هذه المسألة إنّما حدثت فی هذه الأعصار المتأخّرة كما مرّ مراراً. فهل يصحّ أن يقال إنّ السّابقين من العلماء و الحكماء لم يعرفوا التّوحيد عن دليل صحيح حتّى جاء صدرالمتألّهين و أبدع هذا القول بعد مضیّ مـدّة من عمره كان مصرّاً على ردّه و إبطاله ثمّ أثبته و شيّد أركانه و صحّح به دليل التوحيد و لم يكن عرفه أحد من السّابقين أو لم يكن إيمانه بتوحيد الله عن دليل متقن تامّ. فهل يتفوّه بهذا أحد؟!

ثمّ إنّ هيهنا كلمة اخرى لابدّ أن نبوح بها و هی أنّ الله تعالى بعث أنبياء و حججاً علىٰ خلقه ليـدلّوهم على معرفة الله و أسمائه الحسنى و يزيحوا عللهم و شبههم و قد تعرّض القرآن الكريم لمحاجّتهم و إبطال ←

بيان الابتناء أما فى التوحيد الذاتى فلأنّ رفع شبهة ابن‌كمونة لايتسيّر إلّا بناء على أصالة الوجـود و وحدته التشكيكيّة و إنكار المهيّة للواجب؛ فإنّا إذا سلّمنا كون المهيّة أصيلاً، لم يكن لدفع الاحتمال الذى أبداه ابن‌كمونة و هو فرض واجبين بسيطين متباينين بتمام الذات مجال و تفصيل هذا القول يطلب من الإلهيّات.

و أما فى توحيد الصّفات فلأنّ الصفات مفاهيم متباينة فى أنفسها و قد عرفت أنّ مناط الوحدة و الاتحاد هو الوجود لا غير؛ فلو لم نقل بأمر أصيل يكون مصداقاً لجميع الصفات الكمالية و الجلالية و للذات الوجوبىّ لزم الكثرة فى ذات الواجب تعالى شأنه.

و أمّا فى توحيد الأفعال فواضح؛ لأنّ ما سوى الله كلّه فعل الله فإن قلنا بأنّ الأصيل هو المهية، كانت أفعاله كثرات لا وحدة لها؛ بخلاف ما إذا قلنا باصالة الوجود. لكن مسألة توحيد الأفعال ليس أمراً مسلّماً عند الجميع.

قوله: أينما تولّوا فثمّ وجه الله: فهو وجه واحد و لم يقل أينما تولّوا فثم لِلّه وجه حتّىٰ يكون له فى كل جهة وجه.

← شبههم فى التّوحيد و النّبوة و المعاد و أمر بالتعقّل و التفكر و دعا إلى البرهان و الحجّة و ذمّ الّذين يتّبعون الظّنّ و ما تهوى الأنفس و مدح اولى الألباب و التابعين للعلم و اهل الذكر، فقال تعالى حكاية عن أصحاب الكهف: «رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّماوَاتِ وَٱلْأَرْضِ لَن نَدْعُوَ مِن دُونِهِ إِلٰهاً لَقَدْ قُلْنَا إِذاً شَطَطاً * هٰؤُلاءِ قَوْمُنَا ٱتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً لَّوْ لاَ يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِباً»(كهف: ١٤ـ١٥). فهل يمكن أن يهمل مَن هذه طريقته الاستدلالَ القويم على اصول دينه و معارفه أو يكون ما بيّنه قاصراً عن اثبات مقاصده حتّى يأتى قوم آخرون و يؤسّسوا أساساً و يبنوا مبانى يرومون بذلك اثبات مقاصد الأنبياء و الحجج عليهم السلام؟ اذ لاريب أنّ مابيّنه هؤلاء فى طرق استدلالهم غير مأخوذ عن الكتاب و أخبار الحجج؛ و ان فرض اشتراكهم فى المقصد؛ و ليس حال الفلسفة حال كتب الفقه؛ و اصول الفقه حيث انّ مباحث الفقه و الاصول مبتنية على التدبر فى ما ورد فى الكتاب والسّنّة و ما يستفاد منها؛ بخلاف مباحث الفلسفة؛ فانّها تؤسّس اصولاً و قواعد لاتستفاد من الكتاب و السّنّة و إنّما تهدف هدفها على الفرض. و حينئذ نقول كيف يمكن أن ينصب الله تعالى حججاً على بريته و يأمر جميع الناس بالرّجوع إليهم لتعلّم معالم دينهم منهم ـ و من معالم الدّين لا محالة معرفة المبدء و المعاد ـ ثمّ لا يكفى بيانهم لإثبات مقاصدهم و تحقيق مطالبهم حتّى يلتمس الادلّة من عند غيرهم؟ كلّا؛ لن يصحّ هذا و قد ورود عن الحجج عليهم السلام: «شرّقوا او غرّبوا فلن تجدوا العلم الّا هيهنا» و فى زيارة الجامعة الكبيرة نقول مخاطبا ايّاهم «بكم علّمنا الله معالم ديننا» و نقول: «من أراد الله بدأ بكم و من وحّده قبل عنكم» و نقول: «(السّلام علىٰ محالّ معرفة الله و مساكن بركة الله و معادن حكمة الله» و نقول: «السّلام على الأئمّة الدّعاة و القادة الهداة... و عيبة علمه و حجّته و صراطه و نوره و برهانه...» و نقول أشهد أنّكم الأئمّة الراشدون المهديّون.... و اعزّكم بهداه و خصّكم ببرهانه و انتجبكم لنوره» إلى غير ذلك من العبارات الصريحة فى حصر علم الدّين عليهم. فمن المقطوع به أنّ طلب المعارف من غير طريقهم مساوق لانكارهم.

و كيف يمكن ادّعاء أنّ ما اعتقده أصحاب الحكمة المتعالية مأخوذ من أئمّة أهل البيت عليهم السلام و لم يكن فى أصحاب الأئمة و المنقطعين اليهم مثل زرارة و محمد بن مسلم و البزنطى و اشياعهم من يقول بمثل ما قاله اولئك، حتى جاء ابن الأعرابىّ (ابن العربى) و ألقى كلمات و جاء بعده من التمس لها ادلّة و مبانى فلسفيّة؟

۳

غرر فی اشتراك الوجود

المقصود بالبحث فی‌هذا الغرر هو أنّ الوجود إذا حمل علی أشیاء مختلفة، مثل قولنا: «الإنسان موجود» و «الغنم موجود» و هکذا، هل هو بمعنی واحد و مفهوم فارد. أو أنّه فی مورد الحمل علی الانسان بمعنی و فی مورد الحمل علی الغنم بمعنی آخر و هکذا؟ و بعبارة اخریٰ هل إطلاق الوجود فی موارد الأشیاء المختلفة بنحو الاشتراك اللّفظی أو بنحو الاشتراك المعنویّ؟ و علیهذا فالبحث من سنخ الأبحاث اللغویة و لیس بمهمّ فی نفسه؛ و لکنّه مقدّمة لإثبات وحدة حقیقة الوجود فی عین کثرتها و سیأتی ان‌شاءالله تعالی. ولمّا کانت تلك المسألة من المسائل المهمّة، ذکر المصنّف‌ﷺ أنّ هذه المسألة من امّهات المسائل الحکمیّة.[1]

واعلم أن مسائل الوجود علی أقسام: منها ما یکون خارجیّاً محضاً بمعنی أنّ البحث إنّما یکون عن الأمر الواقع فی الخارج بما هو واقع فی الخارج و ذلك مثل مسألة وحدة حقیقة الوجود و کثرتها؛ و منها ما یکون ذهنیّاً محضاً بمعنی أن البحث راجع إلی ملاحظة حال الذهن و معرفتها: مثل هذه المسألة التی نحن بصددها الآن؛ و منها ما یکون ذا وجهین ذهنیاً من وجه و خارجیاً من وجه؛ کمسألة أصالة الوجود و اعتباریة الماهیّة.

ثم إنّ هذه المسألة ـ أعنی مسألة اشتراك مفهوم الوجود ـ مذکورة فی کتاب *مابعدالطّبیعة* لأرسطو. و لیس فیه من مسائل الوجود إلّا هذه المسألة.

قوله: و الدّلیل علیه من وجوه:

یکفی فی الإذعان بکون الوجود مشترکاً معنویّاً ملاحظة حال الذهن و الدقة فیها؛ فإنّا نجد من أنفسنا أنّ حمل الموجودیة علی زید و علی عمرو لیس مثل حمل العین علی الفضّة و علی الشمس؛ بل مثل حمل

---

۱. أقول: یمکن أن یقال إنّ هذه المسألة و ان کانت بیّنه واضحة، لکن لمّا خالف فیها جماعة من المتکلّمین لتوهّمهم أنها موجبة لتشبیه الخالق بالمخلوق و انتهی قولهم إلی تعطیل العقول عن معرفة الله تعالی و هو محذور عظیم، فلم یبعد أن تعدّ من امّهات المسائل من حیث دفعها للتّعطیل.

الإنسان على زيد و عمرو؛ بمعنى أنّ ما بحذاء الكلمة مفهوم واحد؛ لا مفهومان.

والحاصل أنّ هذه المسألة لمّا كانت مسألة ذهنية، كان طريق التحقيق فيها ملاحظة حال الذهن و تأمّلها؛ فما يذكره المصنّف ﷺ من الأدلّة إنما ينبغي أن تكون منبّهات للمطلوب.

قوله: صلوح المقسم[1]:

هذا الوجه ليس بأوضح من أصل المدّعىٰ حتى يجعل دليلاً عليه أو منبّهاً.

قوله: كذلك اتّحاد معنى العدم:

هذا الاستدلال موقوف على أمرين:

الأول أن الوجود و العدم نقيضان بالضرورة؛ فيمتنع اجتماعهما و ارتفاعهما. الثانى أنّ العدم مشترك معنوى بين موارد إطلاقه. فهو مع قطع النظر عما اضيف إليه مفهوم واحد؛ و الإلكان فى الأعدام تمايز ذاتىّ و هو مستحيل.

إذا عرفت هذا، نقول إن كان الوجود مشتركاً لفظياً، لزم أن يكون أحد طرفى النّقيض متعدّداً، فيلزم ارتفاع النقيضين فى مورد صدق الوجود بأحد معانيه؛ فانه ينفى عنه الوجود بمعنى آخر و العدم أيضاً.

فان قلت: إنّ التناقض إنّما هو بين الوجود الخاصّ و عدمه؛ لا بين مفهوم الوجود و مفهوم العدم؛ ضرورة عدم التطارد بين المفهومين بما هما مفهومان و إنما التطارد بين المصداقين و حينئذ فللقائل بالاشتراك اللفظى أن يقول ليس التناقض بين المفاهيم حتّى يلزم من تعدد مفهوم الوجود تعدد طرف النقيض؛ و انّما التناقض بين وجود زيد مثلاً و عدمه و هما أمران لا ثالث لهما.

قلت: ما ذكرت من كون التناقض وصف المصداق دون المفهوم باطل و معنى تناقض المفهومين و تطاردهما هو أنّهما لايصدقان معاً؛ و لا يكذبان معاً بمعنى أنّه يصدق فى مورد المتناقضين دائماً قضية منفصلة حقيقية و هى قولنا إنّ كلّ شيء إمّا أن يكون مصداقاً لهذا او مصداقاً لذاك. فلو كان مفهوم الوجود متعدداً، لزم أن يكون اطراف التّرديد فى هذه المنفصلة أكثر من اثنين؛ فلا يتحقق التناقض.

هذا. و لكنّ التحقيق عدم تمامية الاستدلال المذكور؛ لأنّا إذا فرضنا تعدد مفهوم الوجود، كان نقيض كل وجود عدم ذلك الوجود و حينئذ فلا ريب أن كل شيء مفروض إمّا أن يكون مصداقاً للوجود بمعنى خاصّ أو مصداقاً لعدم ذلك الوجود. و هذا مثل أنّ نقيض العين هو اللّاعين؛ لكن بشرط أن تؤخذ العين فى الطرفين بمعنى واحد؛ و أمّا إذا اخذت فى طرف بمعنى مثل الفضة و فى الطرف الآخر

---

١. أى كونه قابلاً للقسمة. فالمقسم مصدر ميمىّ. قاله الهيدجى ﷺ.

بمعنى آخر مثل الشمس، فلا تناقض بينهما. و هكذا يكون حال الوجود و العدم إذا قلنا بالاشتراك اللّفظى فى الوجود؛ فإنّا إذا فرضنا تعدد معانى الوجود، فنقيض كل من تلك المعانى عدمه و رفعه.

و بالجملة لانرى لهذا الاستدلال محصّلاً.[١]

قوله: و الرّابع أنّ كلّا...:

هذا خروج عن البحث لأنّ البحث؛ فى اشتراك مفهوم الوجود؛ دون حقيقته؛ و هذا الدليل يفيد وحدة حقيقة الوجود و بطلان تباينها.[٢]

قوله: و علامة الشىء لا تباينه:

ألا ترىٰ أنك تعرف من كتاب الفقه أن مؤلفه فقيه و من كتاب الفلسفة أنّ مؤلفه فيلسوف؟ و لا طريق لنا إلى شهود فقاهة الفقيه و فلسفة الفيلسوف القائمتين بأنفسهما. و لولا وجود المسانخة بين الأثر و المؤثر والمعلول و العلّة، لما كان دلالة كتاب الفقه على فقاهة مؤلّفه أولى من دلالته على كونه فيلسوفاً.

قوله: بما هى موجودات:

لا بما هى مهيات خاصّة و حدود؛ فإنّها تحكى عن النقص و العدم.

قوله: حذرا من المشابهة و السّنخيّة ...:

حيث إنّ من الاصول الاعتقاديّة الحقّة وجوب تنزيه الله سبحانه عن مجانسة مخلوقاته و مشابهة مصنوعاته. و هذا حق لا ريب فيه؛ إلّا أنّ القوم قد اشتبه عليهم حال المصداق بالمفهوم؛ فزعموا أنّ قولنا: «زيد موجود» و «الله موجود» مستلزم للتّشبيه؛ فذهبوا فراراً عن التّشبيه و إقراراً بقوله تعالى: «ليس كمثله شىء» إلى أن الوجود المحمول على الله بمعنى و الوجود المحمول على زيد بمعنى آخر. و هكذا قالوا فى الصّفات. فالله عالم و قادر و حىّ و مريد؛ لكن لا بتلك المعانى المعهودة من هذه الألفاظ؛ بل بمعان آخر غير معروفة عندنا. هكذا قالوا.

ولا يخفى عليك أنّهم أرادوا التحفظ على أصل التنزيه؛ فوقعوا فى ورطة الإنكار و التعطيل. حتّى أنّهم لم يُقرّوا الله سبحانه بالوجود بمعنى التحقق و الواقعيّة.

و حينئذ نقول لهم إن اردتم من هذه الالفاظ إذا اطلقت على الله سبحانه معانى معلومة غير المعانى

---

١. أقول: و كأنّ المصنّف بنى الاستدلال على أنّ التناقض بين العدم و الوجود تناقض واحد؛ لا تناقضات متعددة حسب اختلاف اطلاقات لفظة الوجود. و أنت خبير بأنّه لايتمّ إلّا بالتوصّل إلى ما يشهد به الوجدان.

٢. أقول: و لكنه يثبت الاشتراك المفهومى بالملازمة؛ لأنّ كلا منهما يستلزم الآخر؛ كما ذكر الهيدجى.

التى نعرفها و نطلقها على المخلوقين، فبيّنوها لنا حتى نعرفها و نرى هل يجوز وصفه سبحانه بها أم لا و هل هو خال عن وصمة التشبيه أم‌لا؛ و إن أردتم بها معانى لا نعقلها و لا نتصوّرها، كما قال الشاعر: «لفظ مى‌گويم و معنا ز خدا مى‌طلبم.»، فقد عطّلتم العقول عن المعرفة و لم تُقرّوا لِلّٰه تعالى بالصفات الجمالية و الجلالية و لم تثبتوا له الكمال حذراً من المشابهة و جعلتم الأذكار مجرد لقلقة اللّسان كالألفاظ التى يقرئها أصحاب العزائم والرّقى و هذا غاية الغور فى الغباوة.[1]

---

١. أقول: و ما دلّ على وجوب تنزيه الله سبحانه عن مشابهة مخلوقاته إنّما يدل على وجوب تنزيهه عن مشابهته لهم فى النقص و المحدوديّة و ما يرجع إليها مثل الجسمية و أعراضها؛ فلايقال إنّ له أعضاء و جوارح و لايقال إنّ لونه كذا و شكله كذا؛ فإنّه برىءٌ عن ذلك كلّه و لا يحيط به حدّ محدود و لا أجل موقوت. و أمّا ما يكون مرجعه إلى الكمال المحض، مثل العلم و القدرة و الحيوة و سائر صفات الكمال، فهى ثابتة له تعالى بالنحو الأتمّ؛ بل هو كل الكمال و الكمال كله له و لابدّ فى تشخيص ما هو كمال محض و ما هو مشوب بالنقص من الرجوع إلى ما ورد فى الشرع و لهذا قيل ان اسماء الله تعالى توقيفيّة؛ و لا يجوز توصيفه عزّ اسمه إلّا بما وصف به نفسه. قال الله تعالى: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ * إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ» (صافات: ١٥٩ ـ ١٦٠). و لو كان إطلاق الأوصاف عليه تعالى حسب معانى لا ندركها، لم يكن فرق بين ما وصفه به المخلصون و غيرهم؛ فإنّ المعانى المجهولة المرموز إليها بأىّ لفظ اريدت، جازت؛ فيصحّ أن يقال إنّا نطلق عليه تعالى الجسمية و الجوهريّة و نحوهما؛ لكن لا بالمعانى المعهودة عندنا؛ بل بمعانى قدّيسة تليق به تعالى و لن ندركها أبداً.

ثم إنّ ردّ القول بالاشتراك اللفظى المستلزم للتعطيل قد ورد فى أخبار أهل بيت العصمة صلوات‌الله عليهم و صرّح به محقّقوا المحدثين. ففى خبر طويل رواه صاحب *تحف العقول* و فيه وصف الإيمان و الإسلام و صفة الخروج عن الإيمان عن الصادق عليه السلام:

«من زعم أنّه يعرف الله بتوهّم القلوب فهو مشرك و من زعم أنّه يعرف الله بالاسم دون المعنى فقد أقرّ بالطّعن؛ لأنّ الاسم محدث و من زعم أنّه يعبد الاسم و المعنى فقد جعل مع الله شريكاً و من زعم أنّه يعبد المعنى بالصفة لا بالادراك فقد أحال على غائب... .

قال المجلسى رحمه الله:

«قوله عليه السلام: «بتوهّم القلوب» أى بعقله فقط بدون معلّم ينتهى علمه إلى الوحى و الالهام او بما تتوهمه. الأوهام من الجسم و الصّورة و المكان و أشباه ذلك. «فقد أقرّ بالطّعن»

أى فى الله و فى ربوبيّته لأنّه جعله حادثاً. قوله عليه السلام «بالصفة لا بالإدراك» كأنّه إشارة إلى نفى ما يقوله القائلون بالاشتراك اللفظى؛ أى بأن يصفه بشىء لا يدرك معناه. «فقد أحال على غائب» أى على شىء غاب عن ذهنه و لم يدركه بوجه (*بحارالأنوار*، طبع بيروت، ج ٦٥، ص ٢٧٩).

أقول: الحديث طويل و فيه مواضع للتوفيق قوله رحمه الله: «أوبماتتوهمّه الأوهام» فى تفسير قوله عليه السلام: «بتوهّم القلوب، فاحتمال أظهر و التّوهم هو تخيّل صورة و مثال و كيفية لهما؛ فإنّ التوهم و ←

← التخیل فی اللغة بمعنی واحد و إن کان بینهما فی الاصطلاح فرق.

و أمّا قوله ﷺ: «فقد أقرّ بالطعن فالأظهر أنّ الطعن بمعنی المطعون؛ یعنی أقرّ بما هو مطعون فیه و باطل

و فی *الکافی* کتاب أمّا «التوحید» باب «إطلاق القول بأنّه شیء» فی الصحیح عن عبدالرحمن بن أبی نجران قال:

سألت أباجعفر ﷺ عن التوحید؛ فقلت: «أتوهّم شیئاً؟» فقال: «نعم؛ غیر معقول و لا محدود. فما وقع وهمک علیه من شیء فهو خلافه. لایشبهه شیء و لاتدرکه الأوهام. کیف تدرکه الأوهام و هو خلاف مایُعقل و خلاف ما یتصوّر فی الأوهام. إنّما یتوهّم شیء غیر معقول و لا محدود.

و قال العلّامة المجلسی ﷺ فی *مرآت العقول* فی ضمن شرح الحدیث:

و جملة القول فی ذلك أنّ من المفهومات مفهومات عامّة شاملة لایخرج منها شیء من الأشیاء لا ذهناً و لا عیناً؛ کمفهوم «الشیء» و «الموجود» و «المخبر عنه». و هذه معان اعتباریّة یعتبرها العقل لکلّ شیء. إذا تقرّر هذا فاعلم أنّ جملة من المتکلّمین بالغوا فی التّنزیة؛ حتّی امتنعوا من اطلاق اسم الشیء، بل العالم و القادر و غیرهما علی الله سبحانه محتجّین بأنّه لو کان شیئاً، شارك الاشیاء فی مفهوم الشّیئیّة و کذا الموجود و غیره. و ذهب إلی مثل هذا بعض معاصرینا؛ فحکم بعدم اشتراك مفهوم من المفهومات بین الواجب و الممکن و بأنّه لا یمکن تعقّل ذاته و صفاته تعالی بوجه من الوجوه و یکذّب جمیع الأحکام الإیجابیّة علیه تعالی. و یردّ قولهم هذا الخبر و غیره من الأخبار المستفیضة و بناء غلطهم علی عدم الفرق بین مفهوم الأمر و ما صدق علیه و بین الحمل الذّاتیّ و الحمل العرضیّ و بین المفهومات الاعتباریّة و الحقائق الموجودة؛ فأجاب ﷺ بأنّ ذاته تعالی، و إن لم یکن معقولاً لغیره و لا محدوداً بحدّ، الّا أنّه ممّا یصدق علیه مفهوم شیء؛ لکن کلّ ما یتصوّر من الأشیاء فهو بخلافه؛ لأنّ کلّ ما یقع فی الأوهام و العقول فصورها الإدراکیّة کیفیّات نفسانیّة و أعراض قائمة بالذّهن و معانیها ماهیّات کلّیّة قابلة للاشتراك و الانقسام؛ فهو بخلاف الأشیاء... .

أقول: قوله ﷺ: «معانٍ اعتباریةٌ» أی أصیلة مبیّته لحقیقةالشیء و قدبیّنّا بطلان القول بأصالة الوجود. ثمّ الظّاهر أنّ المراد من نفی أوصاف المخلوق عن الخالق نفی الأوصاف التی تلازم الحدوث و الحاجة و المحدودیّة و المخلوقیّة؛ کالجسمیّة و الأعراض الجسمانیّة؛ و أمّا ما لا یلازم الحدوث و المحدودیّة، کالعلم و القدرة و السّمع و البصر و الحیاة و نحوها، فلا بأس بوصف الله سبحانه بها بشرط تجریدها عن الخصوصیات الملازمة للحدوث و الجسمیّة کالجارحة و الآلة و لهذا ورد فی أخبار ائمة أهل البیت ﷺ أنه تعالی سمیع بغیر جارحة و بصیر بغیر آلة و لم یرد أنّه سمیع بصیر بغیر المعنی الذی یقال للمخلوق. و مما یدلّ علی ما ذکرته الخبر الذی رواه ثقة الاسلام فی الباب المذکور عن هشام بن الحکم عن ابی عبدالله ﷺ أنّه قال للزندیق حین سأله: «ما هو؟» قال: «هو شیء بخلاف الأشیاء. ارجع بقولی إلی إثبات معنی و أنّه شیء بحقیقة الشیئیّة؛ غیر أنّه لا جسم و لا

←

← صورة و لا يحِسّ و لا يُحسّ و لا يدرك بالحواسّ الخمس؛ لا تدركه الأوهام و لا تنقصه الدهور و لا تغيّره الأزمان. فقال له السّائل: «فتقول إنّه سميع بصير؟» قال: «هو سميع بصير؛ سميع بغير جارحة و بصير بغير آلة؛ بل يسمع بنفسه و يبصر بنفسه. ليس قولي: انّه سميع يسمع بنفسه و بصير يبصر بنفسه و أنّه شيء و النفس شيء آخر؛ و لكن أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسئولاً و إفهاماً لك اذ كنت سائلاً؛ فأقول انّه سميع بكلّه؛ لا أنّ الكلّ منه له بعض؛ و لكنّي أردت إفهامك و التعبير عن نفسي و ليس مرجعي في ذلك إلّا إلى أنّه السّميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذّات و لا اختلاف المعنى «قال له السّائل فما هو؟» قال أبو عبدالله ﷺ: «هو الرّبّ و هو المعبود و هو الله و ليس قولي: «الله» اثبات هذه الحروف: «ألف» و «لام» و «هاء» و لا «راء» «باء»؛ و لكن أرجع إلى معنى و شيء خالق الأشياء و صانعها» ـ إلى أن قال: ـ قال له السّائل: «إنّا لم نجد موهوماً إلّا مخلوقاً.» قال أبو عبدالله ﷺ: «لو كان ذلك كما تقول، لكان التّوحيد عنّا مرتنعاً؛ لأنّا لم نكلّف غير موهوم. و لكنّا نقول كلّ موهوم بالحواسّ مدرك به تحدّه الحواسّ و تمثّله فهو مخلوق؛ اذ كان النفي هو الإبطال و العدم: والجهة الثانية، التّشبيه؛ اذ كان التشبيه هو صفة المخلوق؛ الظاهر التركيب و التأليف» الحديث. أقول: قول السائل:«إنالم بخدموهاماً» غرضه أنّ كلّ متصوّرٍ مخلوقٌ فلايمكن تصوّره تعالى حتى يحكم بثبوته. ثمّ النظر إلى قوله ﷺ: «و لكنّا نقول كلّ موهوم بالحواسّ مدرك به تحدّه الحواسّ و تمثّله فهو مخلوق»؛ فانّه صريح فيما ذكرته و انظر إلى قوله ﷺ: «لانّا لم نكلّف غير موهوم»؛ يعنى لم نكلّف غير متصوّر. فالحقّ أنّه يجب الإذعان بصحّة معرفة الله سبحانه ببعض الأوصاف و العبارات؛ مثل كونه مبدأً لكل شيء و قائماً بذاته و غنيّاً و أنّه عالم بكل شيء و قادر على كلّ شيء و أزليّ و أبديّ و ان لم يمكن معرفة ذاته و كنهه و لم يتطرّق إليه البحث عن الماهيّة و الكيفيّة مثل ما يبحث عن حقائق المخلوقات. و معهذا كلّه قد وضع بعض المعاصرين من أصحاب مكتب التفكيك في خبط عظيم في المقام. قال صاحب كتاب *توحيد الامامية* في فصل البحوث التمهيديّة تحت رقم ١١، ص ٦٤ بعد طرح مسألة: «هل الاشتراك في أسمائه تعالى لفظيّ أو معنويّ؟»:

«لا إشكال في أنّ القول بالاشتراك المعنويّ مستلزم لتصوّره تعالى في مرحلة اثباته و إطلاق الأسماء عليه سبحانه. والتّشبّث في دفع الإشكال بأنّه تعالى يتصوّر بالمفاهيم العامّة و تسمية ذلك معرفةً بالوجه لايفيد في دفع الإشكال شيئاً؛ ضرورة أنّ منشأ انتزاع المفهوم العامّ هي الأشياء المحسوسة المحدودة المباينة لِلّٰه تعالى؛ و الأمر الانتزاعيّ تابع لمنشأ انتزاعه و هو عين الالتزام بتوصيف الخالق بصفة المخلوقين. على أنّ هذا مخالف لجميع الآيات المباركة و الروايات الشريفة الدّالّة على أنّ أسماءه تعالى بما لها من المعنى الشخصيّ القدسيّ لا يجوز اطلاقها على غيره: قال تعالى: ﴿و لِلّٰه الأسماء الحسنى ف[illegible] بها و ذروا الّذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعلمون﴾....

و لا يخفى فساده و لولا أنّ بعض أصحابي الذين أعتني بشأنهم مال إلى هذا القول لم أتعرّض للتطويل في ردّه؛ فاقول: زعم هذا القائل أنّ المعنى إذا أُخذ من مصداق محسوس محدود، ←

← فلابدّ أن يكون حاكيا لخصوصيات ذلك المصداق و نحن لا نذعن بهذا المدّعى؛ فإنّ من أخذ مفهوم الإنسان من الإنسان الأبيض أو الدّميم أو السّمين أمكنه أن يجردّ مفهوم الإنسان عن البياض و الدّمامة والسّمن؛ و هذا هو معنى التجريد الّذى هو تعمّلٌ خاصّ من العقل فى أخذ المفهوم الكلّىّ من المصاديق الجزئية. فإذا أخذنا مفهوم العالم من إنسان سمين، لا يجب أن يكون هذا المفهوم تابعاً لمأخذه فى الجسميّة و السّمن؛ فهذا الادّعاء باطل جدّاً. و لو كان صحيحاً، لم يتأتّ لنا التجريد و التعميم أبداً و الحال أنّا نقطع بأنّ المفهوم الكلّىّ الذى نحصّله من الجزئيات قابلٌ للانطباق على المصاديق الّتى لم نعقلها أبداً و لم نعقل خصوصيّاتها أبداً؛ و من هيهنا ذهب قوم من الفلاسفة إلى أنّ لكل نوع من الأنواع، مثل الإنسان و البقر و الغنم، مصداقاً عقليّاً منزّهاً عن الأعراض و الغواشى المادّيّة و سمّوها «أربابَ الأنواع». و بالجملة لا يعتبر فى مفهوم العلم و العالم مثلاً إلّا الخبرة و انكشاف الامور دون كون ذلك مقروناً بآلة كذا و خصوصيّة كذا؛ و لهذا ترى أنّ الأخبار الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام تصرّح بأنّه تعالى بصير لا بآلةٍ؛ سميع لابجارحة؛ فاعل لا بمعنى الحركات و الآلة و هكذا. و بالجملة ما ذكره الفيلسوف السبزوارى من أن المغالطات فى هذا الباب نشأت من اشتباه المفهوم بالمصداق حقٌّ. و أمّا ما ذكره من أنّ أسماء الله تعالى بما لها من المعنى القدسىّ لا يطلق على غيره تعالى، فإن أراد أنّ تلك الأسماء تجرّد فى إطلاقها على الله تعالى عن الغواشى المادية و الخصوصيات الإمكانيّة، مثل جارحتى السمع و البصر، و الحال أنها فى إطلاقها على الخلق مقرونة بها، فهو حقّ لاننكره و هذا ما ذكرناه من أنّ المصاديق مختلفة؛ و إن أراد أنّ الله تعالى قد حصر العلم و القدرة و العزّة و كل كمال فى ذاته، كما قال الله تعالى: «**هُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ**»(يوسف: ٨٣)، «**أَلاَ هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفَّارُ**»(زمر:٥)، «**هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَالِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلأَسْماءُ ٱلْحُسْنَىٰ**»(حشر: ٢٤)، فلا ريب أنّ ذلك الحصر بعناية عدم الاعتداد بكمال مخلوق فى جنب كماله عزّ وجلّ، بل بعناية أنّ كمال كل مخلوق أيضاً لله تعالى و منه؛ كما قال تعالى: «**وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْماً**»(كهف: ٦٥) و قال: «**وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً**»(اسراء: ٨٥) و نحو ذلك؛

۴

غرر فی زیادة الوجود علی المهیّة

هذه المسألة أیضاً من المسائل الذهنیة التی یکون البحث فیها عن حال الذّهن دون الخارج والغرض من هذا البحث هو أن الوجود و المهیة هل هما متغایران فی الذهن أم لا؟

و مراجعة الذهن و ملاحظة حاله کافیة فی الجزم بتغایر ما عندنا من مفهوم الوجود و المهیّة؛ فإنّ ما عندنا من مفهوم المثلث مثلاً غیر مفهوم الوجود و لوضوح هذا المعنی أنکر بعض ـ و لعله هو صاحب *المواقف* أو شارحه ـ صحة إسناد القول بالاتحاد إلی أبی الحسن الأشعری و قال: إنّ غرض أبی الحسن هو إنکار الوجود الذهنی للمهیّة و القول بالأشباح؛ فإنّه قال: «إنّ المهیات لا توجد فی الذهن؛ بل الموجود فیه أشباح و هی وجودات لامهیات»؛ فظنّ أنّه یرید بهذا الکلام اتحاد الوجود و المهیة ذهناً.

واعلم أنّه لیس الغرض من زیادة الوجود علی المهیّة ذهناً جواز تقرر المهیة فی الذهن بلاوجود؛ فإنّه محال؛ إذ لیس التقرر إلّا الوجود؛ و لیس الغرض أیضاً أنّ للمهیة فی الذهن تقرراً و وجوداً غیر تقررها؛ فإنّ ذلك قول بأصلین فی الذهن و هو مثل قول الشیخ الإحسائی بالأصلین فی الخارج و فساده غنیّ عن البیان؛ بل الغرض هو أنّ فی تحلیل العقل و تعمّل الذهن ینحلّ کل شیء إلی المهیّة و مفهوم الوجود و هما اثنان کل منهما فی قبال الآخر فی لحاظ العقل. و بالجملة اعتبار الذهن من الوجود غیر اعتباره من المهیّة؛ بمعنی أن التصور الذی للذهن من الوجود غیر التصور الذی له من المهیّة و هذا معنی کون الزیادة فی الذهن دون الخارج. و الحاصل أن تصوّر المهیة ینفك عن تصور مفهوم الوجود؛ و إن لم ینفك عن حقیقة الوجود. و الدلیل علی ذلك أنّ فی القضایا البسیطة یکون المحمول الوجود و الموضوع المهیّة و هما متغایران مفهوماً لا محالة و لذا یصح الحمل الشائع بینهما. و هذا المعنی أمر واضح لایحتاج إلی إقامة البراهین کما فعله المصنّف ﷺ ولا إلی تعمّل شدید فی التخلیة والتجرید کما ذکره.[1]

---

۱. أقول: و ما ذکره المصنّف ﷺ فی تحقیق تجرید المهیة عن الوجود: «أنّ العقل من شأنه أن یلاحظها و حدها ←

قوله: و كذا التخلية و التجريد:

يعنى أنّ التخلية بالحمل الاولىّ تخلية و بالحمل الشائع تحلية و التجريد بالحمل الاوّلىّ تجريد و بالحمل الشائع تخليط.

و فيه أنّ تخليةَ المهية و تجريدها عن الوجود بمعنى اعتبارها دونه تخليةٌ و تجريد بالحمل الشائع أيضاً؛ لا الاوّلى؛ فالفرق ليس بحسب الحمل؛ بل بحسب ملاحظة حاقّ الذهن و الاعتبار. فالصحيح أن يقال إن التخلية و التجريد تخلية و تجريد بحسب الاعتبار و تحلية و تخليط بحسب حاقّ الذهن.

قوله: و لزوم التّسلسل:

كأنّ المصنّف ﷺ خلط فى هذا الاستدلال بين مفهوم الوجود و حقيقته؛ فإنّه ذكر أنّ الوجود لو كان جزءاً للمهيّة، كان لها جزء آخر موجود؛ لامتناع تقوّم الموجود بالمعدوم؛ و هذا الكلام ينادى بفرض الوجود جزءاً للمهية فى الخارج. و أنت خبير بأنّ البحث إنما هو فى زيادة مفهوم الوجود على المهية و بتعبير آخر فى أنّ تصورنا من الوجود غير تصوّرنا من المهيّة.

و يمكن تقرير الاستدلال هكذا: لو كان مفهوم الوجود جزءاً للمهيّة. فلابدّ أن يكون لها جزء آخر و هو أيضاً موجود؛ و لا معنى لموجوديّته إلّا أن مفهوم الوجود جزء منه أيضاً؛ لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد؛ فينحل ذلك الجزء المفروض إلى مفهوم الوجود و جزء آخر يجرى فيه الكلام بعينه؛ فيتسلسل.

و فيه أنّا و إن سلّمنا أنّ الجزء الثانى موجود أيضاً، و لكن لا نسلّم أنّه يجب أن يكون مفهوم الوجود جزءاً منه و لايقتضى حمل الموجودية عليه كون الوجود جزءاً منه؛ و هذا نظير ما قالوه فى فصول الجواهر أنّها جواهر لا بمعنى أنّ الجوهر جزء منها؛ بل بمعنى أن الجوهر يحمل عليها حملاً بالعرض؛ لا بالذات.

و توضيح الإشكال و الجواب أنّه يسأل و يقال: هل الناطق مثلاً جوهر أو عرض؟ و لا ريب أنّه لا يخلو من أن يكون جوهراً أو عرضاً؛ لعدم خلوّ المهية عنها؛ فانّ كل مهية إمّا أن تكون بحيث إذا وجدت، وجدت لا فى موضوع، أو بحيث إذا وجدت، وجدت فى موضوع، فالأول هو الجوهر و الثانى هو العرض؛ و لا يجوز أن يكون الناطق عرضاً؛ لامتناع تركب حقيقة واحدة نوعية من جوهر و عرض؛ لأنّ الإنسان إمّا أن يكون بحيث إذا وجد، وجد لا فى موضوع، أو بحيث إذا وجد، وجد فى موضوع؛ فإذن يجب أن يكون الناطق جوهراً؛ و حينئذ يتجه السؤال بأنّه ما معنى جوهرية الناطق؟

← من غير ملاحظة شىء من الوجودين بنحو عدم الاعتبار لا اعتبار العدم...» يوهم أنّ العقل لا يقدر على اعتبار العدم للمهيّة؛ و فساده واضح؛ فإنّه يجوز اعتبار العدم للمهية؛ كما يجوز عدم اعتبار شىء منهما لها و إنّما المستحيل هو تصوّر المهيّة بحيث لا تكون موجودة فى الذّهن؛ لأنّ التصور هو نفس الوجود فى الذّهن.

هل هی بمعنی أنّ الجوهر جزء منه؛ کما یقال الإنسان جوهر بمعنی أنّ الجوهر جزء منه؟ فإنکان کذلك، لم یکن الناطق فصلاً بسیطا؛ بل نوعاً مرکّباً. و الجواب أنّه تصدق الجوهریة علی الناطق صدقاً بالعرض؛ لا بالذّات؛ و ذلك لأنّ دخول الفصل تحت المقولة لا یقتضی دخول مفهومه تحت مفهومها بحیث تحمل علیه حملا بالذّات؛ بل یکفی فی ذلك الاتحاد فی الوجود بأن یکون المصداق للناطق فی الخارج مصداقا للجوهر. و بالجملة حمل الجوهر علی الجوهر حمل بالذات و حمله علی الناطق حمل بالعرض و هکذا فی سائر الفصول و أجناسها.

إذا عرفت هذا، نقول بمثل ذلك فیما نحن فیه؛ فإنّ من جوّز کون مفهوم الوجود جزءاً للمهیة قال إنّه جزءها الأعمّ و الجزء الآخر للمهیة مصداق لهذا الجزء الاعمّ بالعرض و لیس یجب أن یکون مفهوم الوجود جزءاً له أیضاً؛ کما لا یجب أن یکون مفهوم الجوهر جزءاً للفصول الجوهریة. فقد ظهر أنّ الاستدلال بلزوم التسلسل علی عدم کون مفهوم الوجود جزءاً للمهیة غیر تامّ. نعم؛ هیهنا بحث آخر هو أن حقیقة الوجود لا تکون جزءاً للمهیة و قد ذکره المصنّف بعد عدّة أبحاث و استدلّ علیه.

و للمصنّف تعلیقة علی *الاسفار* فی مسألة زیادة الوجود علی المهیة و بالنا أن صاحب *بدائع الحکم* اعترض علیه أنّه أخطأ فهم مراد صدرالمتألهین و لعلّ ما ذکراه هو ما ذکره المصنّف هیهنا و ما اعترضنا به علیه و لابدّ من المراجعة.

٥

غرر فی أن الحق تعالی انّیة صرفة

قد یبحث عن هذه المسألة فی الإلهیات بالمعنی الأخصّ؛ کما فی *التجرید* و قد یبحث عنها فی مباحث المواد الثلث من الامور العامّة عند ذکر خواصّ الواجب بالذّات و قد عنونها المصنّف ﷺ هیهنا بمناسبة وقوع الکلام فی زیادة الوجود علی المهیة؛ فأراد بیان أنّ الواجب تعالی مهیّته إنّیّته و لیس له مهیة بمعنی المقول فی جواب ما هو و معنی هذا الکلام أنّ وجوده تعالی لیس مثل وجود سائر الأشیاء حیث إنّ وجود کل شیء سواه ظهور حدّ خاصّ و تحقق مرتبة معینة؛ فوجود (ألف) مثلاً ظهور (ألف)؛ لا ظهور شیء آخر و وجود (ج) هو (ج)؛ لا ظهور شیء آخر و لیس وجود الواجب تعالی ظهور مرتبة خاصّة و تحقق حدّ معیّن؛ بل هو کل الوجود و کله الوجود لا یحدّه حدّ محدود و لا أجل ممدود.

قوله: قال المعلّم الثانی: یقال...:

الظاهر أنّ استعمال کلمة «الحقّ» فی الموارد المذکورة لیس علی سبیل الاشتراك اللّفظی؛ فإنّ أصل الکلمة یرادف الثابت و الموجود؛ فالقول المطابق للواقع حق لثبوت مدلوله و وجود مؤدّاه خارجاً؛ فهو أوّلاً و بالذّات وصف المدلول؛ لا الدّالّ؛ و الموجود الحاصل بالفعل حقّ؛ أی ثابت موجود و إطلاق الحق و الباطل علی الموجود الدّائم و الغیر الدّائم باعتبار النظر إلی المستقبل و ثبوت الأوّل فیه دون الثانی و إطلاق الحق و الباطل علی الواجب و الممکن من أجل ثبوت الأوّل فی مقام ذاته دون الثّانی؛ فإنّ الممکن لا اقتضاء فی ذاته بالنّسبة إلی الوجود و العدم؛ فهو فی مقام ذاته لیس بموجود. و بالجملة إطلاق الکلمة فی موارده المختلفة لیس علی نحو الاشتراك اللفظی.[1]

---

١. أقول: قال الراغب فی *مفردات القرآن*:

←

ثم إنّ فى الفرق الّذى ذكروه بين الحق و الباطل و بين الصدق و الكذب تأمّلاً؛ حيث قالوا إنّ الأوّلَين وصفان للكلام بملاحظة مطابقة المخبر عنه له حتى يكون المخبر عنه مطابقاً (بالكسر) و الخبر مطابَقاً (بالفتح) و الأخيرين وصفان له بملاحظة مطابقته للمخبر عنه بحيث يكون الخبر مطابقاً (بالكسر) و المخبر عنه مطابَقاً (بالفتح). هكذا قالوا.

و فيه أنّا لا نعرف هذا الفرق من العرف و اللّغة و إنما هو استحسان ذكروه بلا شاهد عليه.

← أصل الحقّ المطابقة و الموافقة؛ كمطابقة رجل الباب فى حقّه لدورانه على استقامة. و الحقّ يقال على أوجه: الأوّل يقال لموجد الشىء بسبب ما تقتضيه الحكمة و لهذا قيل فى الله تعالى هو الحقّ ... و الثانى يقال للموجَد بحسب مقتضى الحكمة و لهذا يقال فعل الله تعالى كلّه حقّ... و الثالث فى الاعتقاد للشىء المطابق لما عليه ذلك الشىء فى نفسه؛ كقولنا اعتقاد فلان فى البعث و الثواب و العقاب و الجنّة و النار حقّ... و الرّابع للفعل والقول الواقع بحسب ما يجب و بقدر ما يجب و فى الوقت الذى يجب؛ كقولنا فعلك حق و قولك حقّ... . (انتهىٰ بتلخيص)

۶

غرر فی بیان الأقوال فی وحدة حقیقة الوجود و کثرتها[1]

و لنرتّب الکلام فی امور:

الأمر الأوّل

اعلم أنّ البحث عن وحدة الوجود و کثرته یقع تارة فی مفهوم الوجود و اخری فی حقیقته. فالأوّل هو البحث الّذی تقدم تحت عنوان اشتراك الوجود معنی أو لفظاً و هو المبحث الفرید الذی تعرض له المعلم الأول من مباحث الوجود و هو موجود فی رسالته المسمّاة *برسالة الحروف* و الثانی هو البحث الذی نحن بصدده الآن و هو بحث متفرع علی أصالة الوجود. و أمّا علی القول بأصالة المهیة فلایبقی مجال لهذا البحث؛ إذ لیس علیه للوجود حقیقة خارجیة حتی یبحث عن وحدتها و کثرتها.

---

۱. إنّ هذه المسئله ممّا عنونها صدرالمتألّهین و تبعه فیها تلامذته و مقلّدته و یغلب علی الظّن أنه لمّا لاحظ کلمات العرفاء و الصوفیة القائلین بوحدة الوجود و ارتضاها و علق قلبه بها، أراد أن یخترع لها برهانا و بیاناً فلسفیّاً؛ فوجد أنّ مفهوم الوجود مفهوم واحد یطلق علی جمیع الأشیاء بالاشتراك المعنویّ؛ فتوصّل به إلی مطلبه و رام إثبات وحدة کلّ ما فی الخارج حقیقة و واقعاً من طریق وحدة المفهوم الذی یطلق علیها و من هیهنا تعرف أنه اقترح مسألة أصالة الوجود و اعتباریة المهیات مقدّمة للقول بوحدة الوجود.

و لکنك خبیر بأنّ اشتراك الأشیاء المتکثرة فی صدق مفهوم واحد علیها لا یدلّ علی وحدتها فی الخارج؛ فإنّا إذا لاحظنا فردین من نوع واحد مثل زید و عمرو، وجدناهما مثلین فی صدق مفهوم واحد ـ و هو مفهوم الانسان ـ علیهما؛ و لکنها مع ذلك متغایران متعازلان فی الخارج؛ فانسانیة هذا غیرانسانیة ذاك و بالعکس؛ فهما فی عین المشارکة فی مفهوم الإنسانیة متباینان فی حقیقتهما الخارجیّة؛ فانخراط أفراد النوع الواحد فی سلك مفهوم واحد لایکون جامعاً لها و موحّداً لها إلّا فی الذهن دون الخارج.

←

و بهذا البيان يظهر لك أن هذه المسألة أيضاً كمسألة أصالة الوجود لم تكن معنونة فى كتب السابقين من الحكماء و لا مبحوثة عنها؛ فنى إسناد المصنف ﷺ القول بتباين الوجودات إلى المشائين و القول بالحقيقة المشكّكة إلى الفهلويّين ما لا يخفى. و قد اكتفى المصنف تبعاً لصدرالمتألهين فى مثل هذا الإسناد إلى ما ربما يترائى من ظواهر كلمات القوم الملائمة لما نسباه إليهم و أنت خبير بأن هذا القدر غير كاف فى صحة الإسناد إليهم مع عدم كون المسألة مطروحة عندهم ملتفَتا إليها لديهم و لذا تجد فى بعض كلماتهم الأُخر ما يترائى منه خلاف ذلك القول الذى نسب إليهم؛ فهذا رئيس المشائين الشيخ ابن‌سينا تجد فى مواضع كثيرة من كلامه التصريح بأن الوجود من سنخ واحد؛ فهلّا يسند إليه القول بوحدة حقيقة الوجود!

و أما إسناد القول بالحقيقة المشككّة إلى قدماء الفرس من الفهلويّين فوجهه ما يوجد فى كلمات شيخ الاشراق المحيى لآثار قدماء الفرس من التعابير النورية؛ فإنه يعبّر عن المجرّدات بالأنوار القاهرة و عن الرب تبارك و تعالى بنور الأنوار و لما كان اختلاف الأنوار بالتشكيك فى الحقيقة، أسند صدرالمتألهين القول بوحدة حقيقة الوجود فى عين كثرتها إليهم و استغرب إصرار شيخ الإشراق على اعتبارية الوجود مع تفوّهه بهذه التعابير.

و أنت إذا تأمّلت تلك التعابير عرفت أنه لا يوجد فيها ما يدل على إرادة حقيقة الوجود من النور؛ فإنّ القول بكون الوجود هو النور الحقيقى لأنه الظاهر بنفسه المظهر لغيره إنما يتمشى عند من ذهب إلى أصالة الوجود و وحدته المشكّكة؛ و أمّا من لم يسلك هذا المسلك فالنور عنده هو المهية و التشكيك فيه تشكيك فيها؛ فلا وجه للاستغراب المذكور.

← ثم إنك قد عرفت من بعض تعاليقنا السابقة أيضاً أن جعل الأمر دائراً بين اختيار أصالة الوجود أو أصالة المهية ليس صحيحاً أبداً و القوم لم يبيّنوا ملاك الأصالة و الاعتباريّة و قد بيّنّا سابقاً أن انتزاع مفهومين (الوجود و المهية) من كل ما نلمسه فى الخارج و ندركه مع وحدة ما بحذائها واقعاً لا يوجب المصير إلى أصالة أحدهما و اعتبارية الآخر؛ بل هما يصدقان على الخارج و ينطبقان عليه بوزان واحد و حدّ سواء من غير تقدم لأحدهما على الآخر و لعلّ هذا هو مراد الشيخ الأحسائى فيما نسب إليه من القول بأصالتهما معاً دون الأصالة بمعنى تعدّد ما بحذاء المفهومين خارجاً؛ فإنّه واضح البطلان ألبتة. ثم إنك قد عرفت من بعض تعاليقنا السابقة أيضاً أن جعل الأمر دائراً بين اختيار أصالة الوجود أو أصالة المهية ليس صحيحاً أبداً و القوم لم يبيّنوا ملاك الأصالة و الاعتباريّة و قد بيّنّا سابقاً أن انتزاع مفهومين (الوجود و المهية) من كل ما نلمسه فى الخارج و ندركه مع وحدة ما بحذائها واقعاً لا يوجب المصير إلى أصالة أحدهما و اعتبارية الآخر؛ بل هما يصدقان على الخارج و ينطبقان عليه بوزان واحد و حدّ سواء من غير تقدم لأحدهما على الآخر و لعلّ هذا هو مراد الشيخ الأحسائى فيما نسب إليه من القول بأصالتهما معاً دون الأصالة بمعنى تعدّد ما بحذاء المفهومين خارجاً؛ فإنّه واضح البطلان ألبتة.

نعم؛ ربما یوجد فی کلمات العرفاء ما یکون شدید الانطباق علی هذا القول؛ فلو صحّ إسناد هـذا القول إلی طائفة من السابقین، فلیسند إلی العرفاء.[١]

الامر الثانی

اعلم أن الأقوال أو الاحتمالات فی هذه المسألة أربعة:

الأول: ما یحکی عن العرفاء من وحدة حقیقة الوجود و الموجود؛ فالمتحقق عندهم امر واحد و شیء فارد لاکثرة حقیقیة فیه أبداً و المهیات اعتبارات صرفة لایصح وصفها بالموجودیة و لو بالمجاز والعنایة.

الثانی: ما نسبه المصنف ﷺ إلی المحقق الدّوانی و سمّاه «ذوق التّألّه» و هو وحـدة الوجـود و کـثرة الموجود و معناه أن الوجود حقیقة واحدة و للمهیات إضافات إلیها؛ فالمهیات کثیرة موجودة؛ لکن لا بمعنی أن لها حظّاً من الوجود؛ بل بمعنی أنّ لها إضافة إلی الوجود الحقیقی و هو الواجب تعالی. و علی هذا القول فحقیقة الوجود أمر واحد لاکثرة فیه أبداً.[٢]

---

١. أقول: بل قد عرفت أنّ صدر المتألّهین أخذ عنهم و اخترع الاستدلال علیه.

٢. کلام الدوانی بتمامه محکی فی أواخر المجلد الاول من *الکشکول* لشیخنا البهائی ﷺ فی العشر الآخر من الکتاب و إلیک نصّ عبارته:

قال المحقق الدّوانی فی بحث التّوحید من إثبات الواجب الجدید: «أقول: لأنّ هذا المطلب أدقّ المطالب الالهیّة و أحقّها بأن یصرف فیه الطالب و کدّه (الوَکْد بالضم: السعی و الجهد ـ المنجد) و لم أر فی کلام السّابقین ما یصفو عن شوب ریب و لا فی کلام اللاحقین ما یخلو عن وصمة عیب، فلا بأس علیّ أن أشبع فیه الکلام حسب مایبلغ إلیه فهمی و إن کنت موقنا بأنّه سیصیر عرضة لملام اللّئام. بیت:

إذا رضیت عنّی کرام عشیرتی ... فـلا زال غـضبانا علیّ لئامها

و أقدّم علی ذلک مقدّمة هی أنّ الحقائق لایقتنص من قبیل الإطلاقات العرفیّة و قد یطلق فی العرف علی معنی من المعانی لفظ توهم (یوهم، ظ) ما لایساعده البرهان؛ بل یحکم بخلافه، و نظیر ذلک کثیر؛ منه أنّ لفظ العلم إنّما یطلق فی اللّغة علی ما یعبّر عنه بـ«دانستن» و «دانش» و مرادفاتهما ممّا یوهم أنه من قبیل النّسب. ثمّ البحث المحقّق و النظر الحکمیّ یقضی بأنّ حقیقته هو الصّورة المجرّدة و ربما یکون جوهراً؛ کـما فـی العـلم بالجوهر؛ بل ربما لا یکون قائماً بالعالم؛ بل قائماً بذاته؛ کما فی علم النّفس و سائر المجرّدات بذواتها؛ بل ربما یکون عین العالم؛ کعلم الواجب تعالی بذاته. و منه أنّ الفصول الجوهریّة یعبّر عنها بألفاظ توهم أنّها اضافات عارضة لتلک الجوهر؛ کما یعبّر عن فصل الإنسان بالناطق و المدرک للکلیّات و عن فصل الحیوان بالحسّاس و المتحرک بالإرادة و التحقیق أنّها لیست من النّسب و الإضافات فی شیء؛ بل هی جواهر؛ فإنّ جزء الجوهر لا یکون إلّا جوهراً کما تقرر عندهم.

و بعد ذلک نمهّد مقدّمة اخری و هی أنّ صدق المشتق علی شیء لایقتضی قیام مبدأ

←

← الاشتقاق به؛ و إن كان فى عرف اللّغة توهم ذلك؛ حيث فسرّ أهل العربيّة اسم الفاعل بما يدلّ على أمر قام به المشتقّ منه و هو بمعزل عن التحقيق؛ فإنّ صدق الحدّاد على زيد إنّما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته على ما صرّح به الشّيخ و غيره و صدق المشمس على الماء المستند إلى نسبة الماء إلى الشمس بتسخينه.

و بعد تمهيد هاتين المقدّمتين نقول: يجوز أن يكون الوجود الّذى هو مبدأ الاشتقاق للموجود أمراً قائماً بذاته هو حقيقة الواجب و وجود غيره تعالى عبارة عن انتساب ذلك الغير إليه سبحانه و يكون الموجود أعمّ من تلك الحقيقة و من غيرها المنتسب إليه و ذلك المفهوم العامّ أمر اعتبارىّ عدّ من المعقولات الثانية و جعل أوّل البديهيّات.

فإن قلت: كيف يتصوّر كون تلك الحقيقة موجودة فى الخارج مع أنّها كما ذكرت عين الوجود؟ و كيف يعقل كون الموجود أعمّ من تلك الحقيقة و غيرها؟

قلت: ليس معنى الموجود ما يتبادر إلى الذّهن و يوهمه العرف من أن يكون أمراً مغايراً للوجود؛ بل ما يعبّر عنه بالفارسيّة و غيرها بـ«هست» و مرادفاتها؛ فإذا فرض الوجود عن غيرها قائماً بذاته؛ كان وجوداً لنفسه؛ فيكون موجوداً بذاته؛ كما أنّ الصوّرة المجرّدة إذا قامت بنفسها، فكانت علماً و عالماً و معلوماً؛ كالنّفوس و العقول بل الواجب تعالى.

و ممّا يوضح ذلك أنّه لو فرض تجرّد الحرارة عن النّار، كان حارّاً و حرارة؛ اذ الحارّ ما يؤثّر تلك الآثار المخصوصة من الإحراق و غيره و الحرارة على تقدير تجرّدها كذلك و قد صرّح بهمنيار فى كتاب *البهجة و السعادة* بأنّه لو تجرّدت الصّورة المحسوسة عن الحسّ و كانت قائمة بنفسها، كانت حاسّة و محسوسة و لذلك ذكروا أنّه لا يعلم كون الوجود زائداً على الموجود إلّا ببيان مثل أن يعلم أنّ بعض الأشياء قد يكون موجوداً فيعلم أنّه ليس عين الوجود؛ أو يعلم أنّ ما هو عين الوجود يكون واجباً بالذّات و من الموجودات ما لا يكون واجباً و زيد الوجود عليه.

فإن قلت: كيف يتصوّر هذا المعنى الأعمّ من الوجود القائم بذاته و ما هو منتسب إليه؟

قلت: يمكن أن يكون هذا المعنى أحد الأمرين من الوجود القائم بذاته و ما هو منتسب إليه انتساباً مخصوصاً. و معنى ذلك أن يكون مبدءاً للآثار و مظهراً للاحكام. و يمكن أن يقال إنّ هذا المعنى ما قام به الوجود؛ أعمّ من أن يكون وجوداً قائماً بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشىء بنفسه و من أن يكون من قيام الامور المنتزعة العقلية لمعروضاتها؛ كقيام الامور الاعتباريّة مثل الكلّيّة و الجزئيّة و نظائرهما؛ و لا يلزم من كون إطلاق القيام على هذا المعنى مجازاً أن يكون إطلاق الموجود عليه مجازاً كما لا يخفى. على أنّ الكلام هيهنا ليس فى المعنى اللّغوى و أنّ إطلاق الموجود عليه حقيقة أو مجاز؛ فإنّ ذلك ليس من المباحث العقليّة فى شىء.

فتلخّص من هذا أن الوجود الّذى هو مبدأ اشتقاق الموجود أمر واحد فى نفسه و هو حقيقة خارجيّة و الموجود أعمّ من هذا الوجود القائم بنفسه و ممّا ينتسب إليه انتساباً خاصّاً و إذا حمل كلام ←

الثالث: ما نسبه المصنف ﷺ إلى المشّائين و هو تباين الوجودات بالكلية.

الرابع: ما نسبه إلى الفهلويّين و هو القول المختار عنده و عند صدرالمتألهين و هو وحدة حقيقةالوجود فی عين الكثرة و كثرتها فی عين الوحدة بحيث تكون كل من الوحدة و الكثرة حقيقية و ذلك لأنها حقيقة واحدة مشكّكة و ما به الاختلاف فيها من سنخ ما به الاشتراك. و ستعرف حقيقة هذا القول عند البحث عن معنى التشكيك.

ثم انه قد يحكى لوحدة الوجود معنى آخر و هو أن العارف إذا أدرك عظمة الرّبّ تعالى و إحاطته بالأشياء و قيّوميّته لها، صغر عنده مَن دونه تعالى؛ حتّى بلغ مرتبة لم ير الوجود إلّا له و لم ير فی قباله شيئاً آخر حتى يحكم له بالوجود فی عرضه أو طوله و لا تنال هذا الرتبة إلّا بنيل شیء من عظمة الله سبحانه؛ فعند ذلك تعرف أن الذّرة لا ترى فی قبال الشّمس شيئاً و المتناهی مغفول عنه فی جنب غير المتناهی. و هذا معنى صحيح إلا أن هذ النظر غير ذاك النظر و لا ينبغی أن يعدّ هذا قولاً فی قبال تلك الأقوال؛ بل هو قول يجامعها. و قد أفصح عن هذا المعنى أفصح الشعراء سعدی فی كتابه *بوستان*:

ره عقل جز پيچ بر پيچ نيست — بر عارفان جز خدا هيچ نيست
توان گفتن اين با حقيقت‌شناس — ولی خورده گيرند اهل قياس
كه پس آسمان و زمين چيستند؟ — بنی آدم و دام و دد كيستند؟
پسنديده پرسيدی ای هوشمند — بگويم جوابت گر آيد پسند
كه هامون و دريا وكوه و فلک — پری و آدميزاد و ديو و ملک
همه هر چه هستند از آن كمترند — كه با هستی‌اش نام هستی برند
عظيم است پيش تو دريا نه موج — بلند است خورشيد تابان بر اوج
ولی اهل صورت كجا پی‌برند — كه ارباب معنی بملكی درند
كه گر آفتاب است يک ذره نيست — وگر هفت درياست يک قطره نيست
چو سلطان عزّت علم بر كشيد — جهان سر به جيب عدم بر كشيد

← الحكماء على ذلك لم يتوجّه عليه أنّ المعقول من الموجود أمر اعتباریّ هو وصف للموجودات و هو الّذی جعلوه أوّل الأوائل البديهيّة؛ فإطلاق الموجود على تلك الحقيقة القائمة بذاتها إنما يكون بالمجاز أو بوضع اخر و لا يجدی ذلك فی استغناء الواجب عن عروض الوجود؛ و المفهوم المذكور أمر اعتباریّ؛ فلا يكون حقيقة الواجب تعالى.» انتهى.

مگر دیده باشی که در باغ و راغ — بتابد به شب کرمکی چون چراغ
یکی گفتش ای کرمك شب‌فروز — چه بودت که بیرون نیایی به روز
ببین کآتشین کرمك خاك‌زاد — جواب از سر روشنایی چه داد
که من روز و شب جز به صحرانیم — ولی پیش خورشید پیدا نیم[1]

الأمر الثالث

إذا تميّزت الأقوال فى المسألة، فلنشرع فى بيان ما استدل أو يمكن أن يستدلّ به على كل واحد منها و ما يقتضيه التحقيق؛ فنقول:

أما القول الأول و هو وحدة الوجود و الموجود فقد عرفت أن القائلين به هم العرفاء و المتصوفة و هم لا يعتمدون فى شيء من أقوالهم على الاستدلال و لا يعتنون بفيلسوف و فلسفته و لا يركنون إلى العقل فى سلوك الطريق و إنما يدّعون الشهود و المكاشفة و يقولون:

پای استدلالیان چوبین بود — پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

نعم؛ ربما نهضو للجدال و الخصام فاستدلّوا ببعض الاستدلال و من ذلك ما ظفرنا به فى استدلالهم على وحدة الوجود و هو دليلان:

الأول ما يوجد فى كتاب *تمهيد القواعد* لابن تركه و هو مؤلّف من قضيّتين:

الاولى أن الوجود مساوق للوجوب بالذّات؛ فإنّه هو الإباء عن البطلان و الطّرد للعدم؛ فهو موجود بالضرورة الذاتية؛ إذ لا يعقل تطرق العدم إليه. و بالجملة فالوجود واجب بالذّات؛

الثانية أن الوجوب بالذّات ملازم للوحدة و قد حقّق هذه المسألة فى مبحث التوحيد من العلم الإلهى بالمعنى الأخصّ و بيّن هناك أن الوجوب الذاتى يأبى عن التعدد و الاثنينيّة.

فهذا القياس ينتج أن الوجود حقيقة واحدة ليس فيها شائبة كثرة البتّة.

والجواب أن فى القضية الاولى من الاستدلال مغالطة نشأت من الخلط بين الضرورة الذاتية فى اصطلاح المنطقيين و الضرورة الذاتية فى اصطلاح الفلاسفة. و ذلك أن الضرورة الذاتية فى اصطلاح المنطقيين يراد بها غنى الموضوع فى اتصافه بالمحمول عن الحيثيات التقييدية دون الغنى عن الحيثية التعليلية و الضرورة الذاتية فى اصطلاح الفلاسفة يراد بها غنى الشيء فى تحققه و وجوده عن الحيثيّة التعليلية. فالضرورة فى اصطلاح المنطقيّين فى قبال الضرورة الوصفية و الضرورة الشرطية و فى اصطلاح الفلاسفة فى قبال الضرورة بالغير.

---

١. بوستان، باب سوم

إذا عرفت هذا نقول: إن الحکم المأخوذ فی القضیة الاولی من الاستدلال موجّه بجهة الضرورة الذاتیة فی اصطلاح المنطقیین و فی القضیة الثانیة منه موجّه بجهة الضرورة الذاتیة فی اصطلاح الفلاسفة و هی التی تسمی ضرورة أزلیة عند المنطقیّین. فقولك: «الوجود موجود بالضرورة» معناه أن فرضه کاف فی اتصافه بالموجودیة؛ فهو فی هذا الاتصاف غنی عن الحیثیة التقییدیة؛ لا عن الحیثیة التعلیلیة؛

الثانی أن الواجب تعالی غیر متناه فی الشدّة و الکمال و هذا أمر ثابت فی محلّه و مسلّم عند الجمیع؛ فلو فرض فی الوجود مرتبة غیره تعالی، یلزم أن یکون الواجب تعالی غیر واجد لتلك المرتبة و هو نقص لا یلیق به.

[قال الاستاذ:] لا شك أن ذاتِ الواجب هو الوجود الصرف و الکمال المحض و لیس فیه فقدان إلّا فقدان الفقدان و کل موجود فهو موجود فی مرتبة ذاته بنحو أعلی و أکمل و لهذا کانت ذاته البسیطة کلّ ألاشیاء و لیس یفقد شیئاً منها فی مرتبة ذاته؛ فهو کلها بنحو الکثرة فی الوحدة؛ و لو کانت الوجودات الناقصة بما هی ناقصة فی مرتبة ذاته، للزم النقص و الفقد فی مرتبة ذاته؛ فلازم کونه غیر متناه الشدة لیس نفی الناقص و لا کون الناقص بما هو ناقص فی مرتبة ذاته، و مع ذلك نقول: إن ذاته تعالیٰ واجد للناقص بما أنّه ناقص أیضاً؛ لکن لا فی مرتبته؛ بل فی مرتبة الناقص بنحو الوحدة فی الکثرة. و إن شئت زیادة علی ذلك فاطلب مما علّقنا علی *الأسفار* عند البحث عن قاعدة بسیط الحقیقة. و هذا مطلب نفیس لم یظفر به أحد من الفلاسفة و العرفاء و أول من ظفر به صدرالمتألهین﵀ و کثیراً مّا یفتخر به و یشکر ربّه علیه و حقّ له أن یفتخر به و یشکر ربه علیه کثیراً.[1]

و أما القول الثانی فلم نظفر علی استدلال له و یمکن أن یقال إنّ هذا القول نشأ من ملاحظة دلیل العرفاء من جهة و ملاحظة أنّا ندرك بالضرورة خارجیة الکثرات الآبیة عن حمل بعضها علی بعض کالإنسان و الکم و الکیف من جهة اخریٰ و لا یجوز أن یقال إنّ تلك الکثرات أوهام محضة. فملاحظة هاتین الجهتین أوجبت القول بأن حقیقة الوجود واحدة و ما سواها فهی موجودات منسوبات إلیها و لا معنی لکونها موجودة إلّا انتسابها إلی الوجود.

---

۱. أقول: الجواب المذکور هو الجواب علی مشرب صدرالمتألهین و یخطر بالبال أنه لا حاجة إلی تلك التطویلات و التعبیرات التی توهم مجانسة المخلوق و الخالق و وحدة سنخهما و حقیقتهما و قد تنزّه سبحانه عن مجانسة مخلوقاته و تعالیٰ علوّاً کبیراً! و قد کان یکفی فی الجواب أن یقال کیف یکون الرب تعالیٰ فاقداً لما سواه و هو مخلوق له و قائم به «و الله من ورائهم محیط؟» (بروج ۲۰). «أفمن هو قائم علی کل نفس بما کسبت» (الرعد ۳۳) و بالجملة هو تعالیٰ فی ذاته واجد لکل کمال و له الأسماء الحسنی و الأمثال العلیا و کل کمال لغیره فهو له و مفاض منه و إلیه یرجع الأمر کلّه. و امّا أن یقال إنه هو، فتعالیٰ عن ذلك و لا نصف ربّنا إلّا بما وصف به نفسه و أتانا به نبیّهﷺ و هدانا إلیه عترة نبیّة صلوات الله علیهم اجمعین. «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا یَصِفُونَ؛ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِینَ»؛ (صافات: ۱۵۹ـ۱۶۰).

و لا يخفى عليك فساد هذا القول أيضاً؛ فإن النّسبة لاتعقل إلّا بين شيئين و لا معنى لتحقق النّسبة بين المهية و الوجود؛ فإنّ الوجود نفس كون المهيّة و تحقّقها؛ لاكون شيء لها؛ و ليس فى الخارج بناء على هذا القول اثنينيّة حقيقيّة حتى تعقل بينهما نسبة و إضافة. و لا يقاس المقام بالتامر و اللابن؛ فإن الاثنينيّة فى التامر و التمر محققة و كذلك فى اللابن و اللبن و النّسبة فيهما معقولة دون ما نحن فيه.

نعم؛ قد يصطلح الإضافة الإشراقية و تطلق على المعلول من دون اعتبار اثنينيّة فى المضاف و الإضافة؛ و لكنها ليست نسبة حقيقة كما صرّح به صدرالمتألّهين ١. و بالجملة لا نجد لهذا القول وجهاً معقولاً.

و أما القول الثالث ـ أعنى القول بتباين الوجودات ـ فقد عرفت أن قائله غيرمعلوم و أن نسبته إلى المشّائين مدخولة؛ فلو أراد أحد الاستدلال عليه فطريقه أن يقال: لا شك فى أنا ندرك الكثرات و أن هذا الإدراك صحيح معتبر لا يمكننا إهماله؛ إذ لو لم يكن فى الخارج كثرة، لم يكن للذهن اختراع الكثرة من عند نفسه؛ و حيث بنينا على أصالة الوجود فى العينية و التحقق، فلا محيص عن الالتزام بالكثرة فى حقيقة الوجود و لا تتصور الكثرة فى الموجودات إلّا بأحد وجهين: فإمّا أن يلتزم بأن الوجودات بسائط متباينات بتمام الذّات و إمّا أن يلتزم بتركب كل وجود من جزء مشترك و جزء يمتاز به عن سائر الوجودات؛ لكن قد ثبت فى محلّه أن حقيقة الوجود بسيطة لا جزء لها؛ فتعين القول بتباين الوجودات بتمام الذات.

و الجواب عن هذا الاستدلال أن حصر تصوير الكثرة فى النحوين المذكورين ممنوع؛ بل هناك قسم ثالث و هو الاختلاف التشكيكى و هو أن يكون مناط الاختلاف و الامتياز بعينه مناط الاشتراك و الاتحاد و ذلك كالنور الشديد و الضّعيف؛ فإن الاختلاف و التفاوت بينهما حقيق مع أن الاختلاف ليس من جهة وجود فصل مباين لهما؛ بل اختلافهما فى نفس ذات النور؛ فالذى امتاز به الشديد عن الضعيف هو النور؛ لا شيء آخر؛ كما أنه هو ما به الاشتراك بينهما.

و هكذا نقول فى باب حقيقة الوجود إنّها حقيقة مشكّكة ذات مراتب متفاوتة و ليس التفاوت بشيء خارج عن تلك الحقيقة. فلابد من البحث أولاً فى تصوير القول المختار و ثانياً فى الاستدلال عليه. و قد استدل عليه المصنفﷺ فى الكتاب بأن مفهوم الوجود واحد و المعنى الواحد لا ينتزع إلّا مما له توحّد مّا:

«لانّ معنى واحداً لاينتزع ممّا لها توحّد ما لم يقع»

و قد ذكرنا فى كتاب *اصول الفلسفة* وجوها ثلثة غير هذا الوجه فلاحظ.

و ينبغى لنا البحث المستوفى عن التشكيك و ما قيل فيه و سنقدّم إليك جملة وافية فى هذا الباب و لنقدّم الآن الأدلّة التى تدلّ على بطلان القول بتباين الوجودات و هى وجوه:

الأول أنّ الوجودات لو كانت حقائق بسيطة متباينة، لم تكن بين بعضها مع بعض نسبة أصلاً و لم يتحقق للكون نظام خاصّ و قد أشرنا إلى هذا عند تعرّضنا لقول المصنفﷺ فى أدلة أصالة الوجود:

«کذا لزوم السبق فی العلّیّة...» و ذکرنا هناك أن النظام الضروری بین الموجودات یستدعی سنخیّة بین کل علّة و معلولها بها تصّح علیّة العلّة لمعلولها و معلولیة المعلول لعلّته؛ و إلّا لم یکن لصدور معلول خاصّ عن علّة خاصّة مرجّح؛ بل جاز أن تکون العلّة معلولاً و المعلول علّة؛ و من الواضح أن تلك السنخیّة منتزعة عن حاقّ ذات العلّة و حاقّ ذات المعلول و هذا لا یتمّ الّا مع نفی البینونة التامة و إثبات الحقیقة المشکّکة.[1]

الثانی أنّا ندرك نظاماً خاصّاً فی المهیّات بحیث تجتمع کلّ طائفة من الأنواع تحت جنس أعلیٰ و هکذا. مثلاً ندرك أن الغنم و البقر و الإنسان مشترکات فی الحیوانیة و أن الصفرة والحمرة و الخضرة مشترکات فی اللّونیة و هکذا... و هذا النظام و الترتیب الخاصّ، و ان کان فی المفاهیم، إلّا أنه لیس جزافاً و کیف شئنا؛ بل هو ناش عن حقیقة الوجود؛ و لو کان ما فی الوجود متبائنات محضة لم یکن وجه لهذا النظام الخاصّ و لم یکن لقرب نوع إلی نوع آخر مثلاً وجه. و لا نقول إن الاشتراك متحقق فی الخارج؛ و لکن نقول ان منشأ هذا الترتیب و النظام الذهنی أمر واقعیّ خارجیّ؛ بداهة أن هذا النظام لیس جزافاً و من مخترعات ذهننا محضاً؛ فهذا یکشف عن أنّ لحقیقیة الوجود نحواً خاصّاً فی مراتبه و درجاته المتفاضلة أوجب هذا الترتیب و النظام المعیّن فی أذهاننا؛ و لو لم یکن لهذا النظام منشأ خارجیّ واقعیّ، کان عدّ نوعین تحت جنس واحد مثلاً جزافاً و لیس کذلك. فإن قلت: فما بالنا ندرك التباین بالمرّة بین الأجناس العالیة و الحال أن القول بالوحدة المشکّکة فی حقیقة الوجود یستدعی اشتراك تلك الأجناس أیضاً فی مفهوم واحد؟

قلت: لا ریب أن السّنخیّة بینها أیضاً متحققة؛ و إن کانت ضعیفة بحیث لا تقدر أذهاننا و قوانا الضّعیفة علی اختراع مفهوم مشترك صادق علیها و لیس ذلك إلّا لما فی قوانا الإدراکیّة من الضّعف.[2]

الثالث ما ذکره المصنف ﷺ فی الکتاب و حاصله أن مفهوم الوجود واحد کما تقدم و المفهوم الواحد لاینتزع من الکثیر بما هو کثیر و ان جاز العکس کما سیأتی بیانه فی الإلهیات بالمعنی الأخصّ. و الدّلیل

---

۱. أقول: قد ذکرت جواب هذه الشبهة فیما سبق و حاصله أن غایة ما یستدعیه النظام هو ثبوت ارتباط خاصّ بین کل علّة و معلولها؛ و أما أن سرّ هذا الارتباط و الخصوصیة ما هو فغیر معلوم لنا کما فی خواص الاشکال الریاضیّة؛ فراجع.

۲. أقول: یرد علی هذا الوجه أوّلاً أن ثبوت المسانخة بین الممکنات المجتمعة تحت المقولات لا یدلّ علی ثبوتها بینها و بین خالقها عزّ شأنه؛ و ثانیاً أن النظام المذکور لا یکون جزافاً و کیف شئنا؛ و أمّا ما هو السّرّ فی هذا النظام فغیر معلوم لنا و لا دلیل فی النظام علی المجانسة و المسانخة فی الحقائق کما بیناه آنفا و سابقاً، و ثالثاً أن ما ذکر من المسانخة بین الاجناس العالیة شیء لم یدلّ علیه دلیل و لا صدر عن حکیم و إنما ألجأه إلی الالتزام المذکور الإصرار علی المقصد الذی التزم به.

على عدم جواز انتزاع الواحد من الكثير بما هو كثير امور:

أحدها أنه لو انتزع الواحد من الكثير بما هو كثير، لزم أن يكون الواحد كثيراً و هو خلف. وجه اللّزوم أن المفهوم الواحد الذى فرضناه منتزعاً من الكثير لابدّ أن يحكى عن كلّ من المصاديق التى انتزع منها و أن يصدق عليها؛ و لا ريب أن حكايته عن هذا غير حكايته عن ذاك و لا يجوز لأحد أن يقول إن حكاية مفهوم الوجود عن هذا الفرد عين حكايته عن الآخر؛ إذ المفروض أن لا قدر مشترك بين المصاديق و هى متباينة صرفة فى حال كونها بسائط. فالمفهوم الواحد من حيث يحكى عن هذا الفرد لا يعقل أن يحكى عن ذاك الفرد؛ إذ الفردان متباينان لا جامع بينهما؛ ولوحكى مفهوم الوجود عنهما فلابد أن يكون من حيثيّتين؛ فيكون ما يحكى عن هذا غير ما يحكى عن ذاك و هذا ما ذكرناه من لزوم كون الواحد كثيراً و هو خلف حيث فرضنا إن مفهوم الوجود مفهوم واحد بسيط.

و اعترض على هذا الاستدلال بعدم تسلّم بطلان التّالى و ذلك لأن المفهوم الواحد قد يصدق على مصاديق متكثرة مثل مفهوم الإنسان الصادق على زيد و عمرو و بكر و سائر أفراد الإنسان؛ فهو مفهوم واحد يحكى عن الكثير و يصدق عليها و ذلك لأن الواحد النّوعىّ عين الكثير الشخصى؛ كما أن الواحد الجنسىّ عين الكثير النّوعىّ. و هكذا نقول فى مفهوم الوجود؛ فإنه واحد كلى يصدق على مصاديق كثيرة؛ كما أن مفهوم الشّىء مثلاً يصدق على هذا و ذاك و غيرهما و هو مفهوم واحد.

و أجاب المصنف ﷺ عن هذا الاعتراض بالفرق بين ان يكون الواحد عين الكثير كما فى مثال الوجود و بين أن يكون تحته الكثير كما فى الواحد النوعى و الجنسىّ.

ولا يخفى عليك أن هذا الجواب إنكار لوجود الطبيعى فى الخارج و قول بأن معنى وجود الطبيعى وجود أشخاصه دون وجود نفسه، اذ لا معنى لكون الكثير تحت الواحد إلّا هذا القول؛ و إلّا فلا يعقل فرق بين كون الكلى عين الكثير و بين كونه تحته الكثير.

ثم إن المصنف ﷺ اعترض ثانياً بحمل النوع على الفرد و الحمل هو الاتحاد فى الوجود و هذا يستدعى وحدة النوع و الفرد دون اندارج الفرد تحت النوع و أجاب عن هذا الاعتراض بما ينافى جوابه السابق عن الاعتراض الأوّل.

و حاصل جوابه هيهنا هو أنّ هناك أمراً مشتركاً فى جميع الأفراد و هو الإنسانية و اموراً مميّزة من الكمّ و الكيف و الأين و الوضع و غيرها تسمّى مشخصات أو أمارات التّشخّص و أنّ مفهوم الإنسان الصادق على زيد مثلاً إنما يصدق على الجهة التى هو بها إنسان من دون دخل للكم و الكيف و سائر العوارض فيها و هكذا فى مورد عمرو و غيرهما. فالإنسان لا يحكى عن خصوصيات الأفراد و إنما

یحکی عن الإنسانیة المشترکة فیها. و بالجملة إن للأفراد جهة وحدة و جهات کثرة و مفهوم الإنسان یحکی عن جهة الوحدة و هی الإنسانیّة؛ لا عن جهات الکثرة مثل الکم و الکیف؛ و لو حکی مفهوم الإنسان عن الخصوصیات و المشخصات بأن یحکی عن الإنسان المتکمّم بالکم الخاص المتکیف بالکیفیات الخاصّة و هکذا، لزم أن یکون الکم و الکیف و غیرهما داخلاً تحت مقولة الجوهر فی عین کونها داخلة فی المقولات العرضیة و هو واضح البطلان؛ فلا محیص عن القول بأن مفهوم الإنسان إنما یحکی عن شیء واحد و حقیقة واحدة فی جمیع الموارد؛ لا عن جهات کثیرة. هذا جوابه.

و لا یخفی علیک أنّ هذا الجواب لا یلائم ما تقدم منه من الفرق بین أن یکون الواحد عین الکثیر أو تحته الکثیر. و ذلك لأن حاصل ذاك الجواب هو أن الإنسان لیس عین الکثیر؛ بل هو مفهوم واحد یندرج تحته الکثیر و حاصل هذا الجواب یعطی أن الجهات المتکثرة لیست عین مفهوم الإنسان و لا تحته؛ و لکن مفهوم الإنسان یحکی عن جهة واحدة فقط؛ لا عن جهات کثیرة؛ و هذا تسلیم لوجود الطبیعی فی الخارج و ذاك إنکار له؛ فلا تغفل.

و الذی یقتضیه التحقیق فی المقام أن یقال إنه لا یکون مفهوم من المفاهیم واحداً و کثیراً معاً و ما قیل إن الواحد الجنسیّ عین الکثیر النّوعی و الواحد النّوعی عین الکثیر العددیّ فجوابه باختلاف اللحاظ. توضیحه أن الإنسان إنما یکون واحداً نوعیّاً إذا تعیّن بتعیّن ذهنیّ یجعله کلیاً و نوعاً؛ فإذا لوحظ الإنسان هکذا، صار کلیّاً عقلیّاً و صحّ حینئذ أن یحکم علیه بأنه نوع واحد؛ و أمّا إذا حکمنا علی زید بأنه إنسان، فالإنسان الملحوظ فی هذه القضیّة هو طبیعی الانسان؛ لا الکلی العقلی؛ و الطّبیعی لا بشرط عن الوحدة و الکثرة. و بعبارة اخری قد یلحظ الإنسان لحاظ استقلالیاً و قد یلحظ لحاظاً آلیّاً. فهو فی اللحاظ الأول کلیّ عقلیّ و فی اللحاظ الثانی طبیعی لا بشرط عن الوحدة و الکثرة. و قد یقال فی القسم الأول: «إنه ما فیه ینظر» و فی القسم الثانی: «إنه ما به ینظر» و إن کان فیه مؤاخذة نذکرها فی وقت آخر إن شاء الله تعالی؛ و لکن لا شکّ فی اختلاف اللحاظین. والذی هو نوع، لا یکون عین الکثیر ابداً و الذی یکون عین الکثیر لا یکون نوعاً؛ فإن النوع هو الکلی العقلی و عین الکثیر هو الطّبیعیّ.

إذا عرفت هذا نقول: ان أصل استدلال المصنّف بوحدة المفهوم علی وحدة حقیقیة الوجود فاسد و ذلك لأن المفهوم إنما یوصف بالوحدة إذا لوحظ منظوراً فیه و مستقلاً؛ و إلّا فهو فی ذاته لا واحد و لا کثیر؛ فلا یدلّ وحدته فی الذهن علی وحدة مصداقه. فکما أن وحدة مفهوم الإنسان فی الذهن لا ینافی تعدد مصادیقه، کذلك وحدة مفهوم الوجود لا ینافی تعدد مصادیقه. هذا تمام الکلام فی الأمر الاول من الامور التی تدلّ علی امتناع انتزاع المفهوم الواحد من الکثیر و صدقه علیه.

ثانياً أن المفاهيم المتحققه فى أذهاننا الحاكية عن الامور المختلفة ليست حكايتها مبنيّة على الجزاف. فحكاية السّواد عن شيء و البياض عن شيء اخر لابد أن تكون ناشئة عن اختلاف حقيق بين المصاديق. فوجود الشيء بنحو خاصّ يوجب انتزاع أحد تلك المفاهيم عنه و صدقه عليه دون غيره من الاشياء و تلك الخصوصيّة الواقعية هى المحكية بالمفهوم؛ و لو لم يكن كذلك لزم صحّه حكاية أيّ مفهوم عن أيّ مصداق أو عدم صحة حكاية شيء من المفاهيم عن شيء من المصاديق أبداً. و بالجملة لا محيص عن الاعتراف بأن اختلاف المصاديق و تشابهها هو السبب فى اختلاف المفاهيم و تشابهها. و حيث إن للوجود مفهوماً واحداً ينتزع من مصاديقه المتكثرة، فلابدّ أن يكون هناك خصوصية مشتركة فى الجميع هى المحكية بمفهوم الوجود المنتزع هنها؛ و لو كانت الوجودات متباينات محضة و هى مع ذلك بسائط، للزمت كثرة المفاهيم المنتزعة عنها. و هذا البيان هو الذى نرتضيه فى بيان عدم جواز انتزاع الكثير من الواحد.[١]

ثالثها أن قول المشائين حقائق الوجود متباينة فى حال كون مفهومه واحداً؛ يرد عليه أنه لا فرق بين الحقيقية و المفهوم إلّا بالاعتبار؛ فكيف يعقل وحدة أحدهما و كثرة الآخر و أيّ معنى لقولهم حقائق الوجود متباينة و مفهومه واحد؟[٢]

---

١. أقول: هذا بعينه ما مرّ فى الدليل الثانى من الأدلّة على بطلان تباين الوجودات و قد مرّ منا ما يدلّ على هدم الاستدلال به؛ فراجع. و مجمل القول هو أنا نسلّم النظام فى سلسلة المفاهيم الذهنية؛ و لكنه لا يدلّ اشتراك المصاديق فى مفهوم على وحدة خارجية لها؛ بل الذهن يدرك تعدد المصاديق و تغايرها فى عين أنه يدرك اشتراكها فى انطباق مفهوم واحد عليها.

٢. أقول: فساده غنى عن البيان؛ فإن موطن المفهوم الذهن و موطن الحقيقة الخارج؛ فكيف يدعى أن الفرق بينهما بالاعتبار؟

٧

بحث فى التّشكيك

قد وعدناك سابقاً البحث المستوفى عن التشكيك؛ فقد آن وقت إنجاز ذلك الوعد بحول الله و قوّته؛ فنقول: لابدّ من البحث فى معنى التّشكيك و حقيقته و فى أقسامه و فى أنه هل يصحّ التشكيك فى المهيّة أم لا؟ و نلاحظ فى هذه الأبحاث ما ذكره المصنف ﷺ فى منظومته فى المنطق فى بحث المتواطى و المشكّك و ما ذكره فى بحثنا الحاضر و ما سيذكر فى الغرر المعقود لبيان أن تكثر الوجود بالمهيات و أنّه مقول بالتشكيك (ص ٣٨ ـ ٣٩)؛ ثم نذكر ما ينتهى إليه تحقيقنا. و لنرتّب البحث فى ضمن امور:

الأمر الاوّل فى معنى التشكيك و حقيقته.

قال المصنف ﷺ فى *المنطق*:

و متواط أو مشكّك ثبت ... إن ساوت الأفراد أو تفاوتت

بأولويّة أو أقدميّة ... أو أزيديّة أو أكثريّة

و بالأشدّ إن تشأ قل بالأتمّ ... يجمعها الكمال و النّقص الأعمّ

و اعلم قبل الخوض فى كلام القوم أنّه لابدّ فى التشكيك من أمر مشترك فى جميع أفراد المشكّك و من أمر آخر يتفاوت فيه الأفراد و يختلف بعضها عن بعض بسببه؛ و ذلك الأمر الذى يقع بسببه التفاوت لا يجوز أن يكون خارجاً عن الكلّى المشكّك زائداً عليه؛ و إلا لم يكن المشكك مشككاً؛ بل متواطياً. و بالجملة لابد أن يكون التفاوت فى نفس الكلّى؛ فهذا أصل يجب أن يوخذ محفوظاً مقطوعاً به؛ فليكن على ذكر منك حتى ينفعك فيما يأتى.

ثمّ إنّهم ذكروا أن المشكك هو الكلى الذى يتفاوت صدقه على أفراده، أو تتفاوت الأفراد فى مصداقيّته؛ و مرجع التعبيرين واحد و هذا الكلام يوهم أن التفاوت ليس فى نفس الكلى؛ بل فى صدقه

على مصاديقه. مثلاً يمكن أن يقال يصدق الموجود على الواجب و على الممكن و معنى الموجود فى الموردين واحد؛ فإن الواجب موجود بمعنى أنه ثابت فى العين متحقق و الممكن أيضاً موجود بهذا المعنى؛ ولكن صدق الموجود على الواجب أولى من صدقه على الممكن؛ و ذلك لامتناع العدم على الواجب و عدم امتناعه على الممكن؛ فالواجب أولى و أحقّ بأن يصدق عليه أنه موجود. فهناك أمر مشترك فى الفردين و هو الكلى و ما وقع فيه التفاوت و هو الصّدق و ما به التفاوت و هو الأولويّة.

هذا؛ و لكن لا يمكن الجرى على هذا المنوال فى سائر ما ذكروه مناطاً للتفاوت؛ فلنلاحظ:

ذكروا أن التفاوت فى الكمّ المتصل بالأزيديّة و الأنقصيّة فالطويل مثلاً كلى مشكك يتفاوت فيه الخط القصير و الخط الطويل؛ فمقتضى الجرى على المنوال المذكور أن يقال صدق الطويل على الخط الأطول أزيد من صدقه على الخط الأقصر؛ و هذا غير صحيح. و ذكروا أن التفاوت فى الكم المنفصل بالأكثرية و الأقلية؛ فصدق الثّرىّ (ذو الثروة) على من ثروته و أمواله أكثر، أولى من صدقه على من ثروته و أمواله أقلّ؛ لكن لا يصح أن يقال إن صدق الثرى على الأول أكثر من صدقه على الثانى؛ و هكذا فى سائر ما ذكروه مناطات للتفاوت.

والتحقيق أن يقال إن المراد من «ما فيه التفاوت» و «ما به التفاوت» فى المقام، هو نفس مبدإ اشتقاق الكلّى المشكك. فإذا صدق الطويل على الخط الأطول و الخط الأقصر، فما فيه الاشتراك هو الطول و ما فيه التفاوت أيضاً هو الطّول و التفاوت بالأزيدية و الأنقصية فيه؛ و الفرق بين ما فيه التفاوت و ما به التفاوت بالاعتبار؛ إذ الأزيديّة ليست أمراً منضماً إلى الطول؛ بل هى نفس الطّول؛ و هكذا الكلام فى الأكثرية و الأشدية و غيرهما.

الامر الثانى فى تقسيم التشكيك إلى عامى و خاصّى.

قال المصنف ﷺ فى *المنطق*:

بالعام و الخاصّى تشكيك قسم ... إذ هو ما فيه التفاوت علم

إن ما به التفاوت أيضاً غدا ... فعند ذا تشكيك خاصى بدا

و ذكر المصنف ﷺ فى الشرح أنّ التفاوت إن كان بامور زائدة من القوابل و العوارض، كان التشكيك عامياً؛ كنور الشمس الصادق على الضّياء و نور القمر والأظلال؛ ثم قال: و لكن مرجع هذ التشكيك إلى التّواطؤ؛ إذ التفاوت بالزّوائد. كأنّه يريد أن لا تفاوت بين الضّياء و نور القمر والأظلال مع قطع النظر عن القوابل. و فيه ما لا يخفى؛ فانّ القوابل و إن كانت هى المناشىء لتفاوت النور فى الموارد الثلاثة، إلا أن التفاوت واقع فى نفس الكلى و هو النور بسبب القوابل؛ فقوله مرجع هذا التشكيك إلى

التّواطؤ ممنوع؛ بل لا نجد فرقاً بین هذا المثال و ما ذکره مثالاً للتشکیك الخاصّی؛ فـإن التـفاوت فی الجمیع حاصل فی نفس الکلی المشکك.

و أمّا ما ذکره من أن ما به التفاوت إن کان عین ما فیه التفاوت کان التشکیك خاصیا و ان کان غیره کـان التشکیك عامیا، ففیه ما عرفت ان ما به التفاوت عین ما فیه التفاوت أبداً و الفرق بینهما بالاعتبار؛ فإن اختلاف النور الشدید و الضعیف فی نفس النور و ما به الاختلاف هو الأشدیة و الأضعفیّة و هو یرجع إلی زیادة و نقص فی نفس النور أیضاً و هکذا فی سائر الامثلة. و قد مثل المصنف ﷺ للتشکیك الخاصی بالعدد و ذکر أن ما فیه التفاوت عین ما به التفاوت و هو الوحدات. و فیه أنه لم یظهر من کلامه الکلی الذی وقع فیه التفاوت غیر أنه ذکر أن العدد مؤلّف من الوحدات و ما فیه التفاوت هو الوحدات. فإن أراد أن الکلی المشکك الذی وقع فیه و به التفاوت هو العدد حتی یقال إن العدد یصدق علی الثلاثة و الأربعة و الخمسة و غیرها صدقا مشکّکاً، ففیه أن تفاوت الثلاثة و الأربعة مثلاً لیس بالعددیة؛ بل مفاهیم مراتب الأعداد مفاهیم بسیطة متخالفة بالذات و لا یـصح أن یـقال ان تفاوتها کاشتراکها بالعددیّة؛ و إن صحّ أن یقال إن التفاوت فی الوحدات و بها إذا کان النظر إلی المـعدود؛ لا إلی مفاهیم المراتب؛ الا أن الوحدات غیر العدد و إن تألف منها العدد. فقد ظهر بما ذکرنا أنه لم یـتم شیء ممـا ذکـره المصنف ﷺ فرقاً بین التشکیك العامی و الخاصّی.

نعم یمکن الفرق بینهما بأن التفاوت و إن کان دائماً فی نفس الکلّی المشکك، الا أنه قد یکون معلّلا بأمر خارج عنه و قد لا یکون معلّلا بأمر خارج عنه؛ بل یکون ذاتیا له لا محالة. توضیحه أن نور الشمس و إن کان بنفسه متفاوتاً فی الضیاء و نور القمر و الأظلال إلا أن علة التفاوت و سببه هو خصوصیات الموارد القابلة له. و کذلك البیاض الشدید و الضعیف و الأضعف و إن کان مختلفا بنفسه، إلا أن الاختلاف قد نشأ من خصوصیات الموادّ القابلة و استعداداتها المختلفة و هکذا یکون الأمر فی جمیع موارد التشکیك العامّی. و مثال التشکیك الخاصّی حقیقة الوجود بما أنها حقیقة واحدة لا ثانی لها؛ فإنها ذات مراتب مختلفة و درجات متفاضلة؛ فهی فی عین وحدتها کثیرة و فی عین کثرتها واحدة؛ و بعض مراتبها و إن کان معلولاً لبعض آخر، لکن إذا کان النظر إلی تمام حقیقة الوجود ظهر أن تفاوت تلك الحقیقة لیس مستنداً إلی امر خارج عنها؛ بل هی متفاوتة بذاتها. فهذا هو التشکیك الخاصّی. و الحاصل نقول فی مقام الفرق بین التشکیك العامی و الخاصّی إن التفاوت إن کان معلّلا بأمر خارج عن المشکك، کان التشکیك عامیاً و إن لم یکن معلّلا بأمر خارج عنه کان التشکیك خاصّیا و کل ما ذکره المصنف من الأمثلة للتشکیك الخاصی غیر مثال حقیقة الوجود یرجع إلی التشکیك العامی بالملاك الذی ذکرناه.

نعم؛ یمکن أن یقال فی العدد بناء علی ترادف مفهومی العدد و الکـثرة و أن الکـثرة هـی مجـموع الوحدات إن المراتب المختلفة من الأعداد، مثل الثلاثة و الأربعة و غیرها، کلها کـثرات مـتفاضلة فی نفس الکثرة. و بعبارة أُخری کل مرتبة من العدد، مثل مفهوم الثلثة، مصداق للـعدد بمـعنی الکـثرة.

فالعدد كلى مشكك يصدق على تلك المراتب المختلفة الغير المتناهية و اختلاف تلك المراتب بنفس ما به اشتراكها ـ أعنى الكثرة، و هى مجموع الوحدات. فإنّ صح كون العدد مرادفاً للكثرة، صح أن يجعل هذا مثالا آخر للتشكيك الخاصّى و هو مثال له فى عالم الذهن و الاعتبار؛ كما أن حقيقة الوجود مثال له فى عالم العين و الحقيقة. فإن قلت: لم لايجوز أن يكون الأمر فى الكم المتصل أيضاً كذلك؟ فالخط مثلاً يصدق على الطويل و القصير و ما به التفاوت عين ما فيه التفاوت.

قلت: التفاوت فى الخطوط المختلفة، بالقوابل؛ لا بالذات.[١]

الأمر الثالث: هل التشكيك فى المهيّة جائز أم لا؟

إنالمشائين و إن أذعنوا بالكلى المشكك من جهة، إلّا أنّهم تنبّهوا لإشكال و هو أن المهيّة و هى المشتركة بين جميع أفرادها لا يجوز أن يقع فيها الاختلاف و التفاوت؛ فإنّا إذا فرضنا فردين يشتمل أحدهما على زيادة من المهية، فلا يخلو إما أن تكون تلك الزيادة دخيلة فى قوام المهية أم لا. فعلى الثانى فليس اختلاف الفردين فى المهية؛ بل فى أمر خارج عنها؛ و على الأول لا يكون الناقص مصداقا لتلك المهية أصلاً؛ و على التقديرين فلا يكون الاختلاف فى مهية واحدة. و حينئذ يقع السؤال عن مصحّح التشكيك و أنه فى أىّ شىء هو؟

و أجابوا عن هذا الإشكال بأن التشكيك فى العرضىّ؛ دون الذاتى؛ و لا ريب أن العرضى خارج عن الذات؛ سواء فيه الزائد و الناقص. و إن شئت قلت إنّا نختار الشق الثانى و هو عدم دخل الزيادة فى قوام المهية و ليس بمضر؛ لإن العرضى خارج عن المهية رأساً.

و اورد عليه بأن التفاوت فى العرضى لابد أن يكون ناشئاً من التفاوت فى مبدء الاشتقاق؛ فإن تفاوت صدق الأبيض على الثلج و العاج مثلاً ناشئ لا محالة من تفاوت البياض فى الموردين؛ فلابد أن يكون هناك بياض شديد و بياض ضعيف كلاهما مصداقان لكلى البياض؛ فيعود الإشكال و لا نعقل أن يكون البياض متواطئاً و الأبيض مشكّكاً كما قالوا.

و الإشراقيون ذهبوا إلى جواز التشكيك فى المهية و قالوا إن الاختلاف بين شيئين كما يجوز أن يكون بالعوارض و القوابل، كذلك يجوز أن يكون بالنقص و الكمال و الشدة و الضّعف فى نفس المهية و قد صرح شيخ الإشراق بوقوع التشكيك فى المهية و غرضه منها المهية المقولة فى جواب ما هو و ان فسرها المصنف بما به الشىء هو هو حتى يصح تطبيقه على حقيقة الوجود.

إن قلت: إن المصنف ذكر فى المنطق انقسام الكلى إلى المتواطى و المشكك و انقسام المشكك إلى

---

١. أقول: لا افهم الفرق بين الكم المنفصل و الكم المتصل فى ذلك فكما يقال فى العدد مع قطع النظر عن معروضه اعنى المعدود باختلاف المراتب ذاتاً فكذلك يقال فى الخط و سائر الكم المتصل مع قطع النظر عن معروضه بالاختلاف الذاتى.

الخاصی و العامی؛ فجعل المقسم لجمیع ذلك الکلیّ و مثّل للتشکیك الخاصی بالعدد و الکم و الزّمان وهذه کلها من المفاهیم. ثم انّه ذکر أن التشکیك فی حقیقة الوجود هو المثال الحقیق للتشکیك و أن سائر الأمثلة راجعة إلی التواطؤ و قد صرح فی بعض مباحث الوجود أنّ:

کل المفاهیم (والمهیات) علی السواء　　فی نفی تشکیك علی الأنحاء[1]

فهذا هدم لما أسّسه أولاً أو تذبذب فی القول.

قلت: نعم؛ إنهم شرعوا فی البحث بنحو و خرجوا عنه بنحو آخر. ذکروا فی أول الأمر انقسام الکلی إلی المتواطی و المشکك؛ ثم قسّموا التشکیك إلی العامی و الخاصّی؛ ثم بحثوا عن مسألة أوجب البحث عنها تغییر أصل البحث و تلك المسألة هی أنه هل یجوز التشکیك فی المهیة أم لا؟ و مختار المصنف عدم جواز التشکیك فی المهیة و حصر التشکیك علی حقیقة الوجود و ما مرّ من الأمثلة للتشکیك الخاصیّ مأخوذ من شیخ الإشراق القائل بجواز التشکیك فی المهیة؛ فإنه ذکر فی مقام بیان جواز التشکیك فی المهیة مثال الخط و أن تفاوت خط و خط بعین ما یشترکان فیه؛ بمعنی أن ما به الامتیاز من سنخ ما به الاشتراك و ردّ علیه السید الداماد حیث لم یجوّز التشکیك فی المهیة بمنع کون ما به الامتیاز من سنخ ما به الاشتراك و ادعی کون الامتیاز بالقوابل و العوارض. فالخط عنده مع قطع النظر عن القوابل لا تفاوت فیه؛ لانّه مع قطع النظر عن القوابل لا تعیّن له أبداً و إنما یقع التفاوت بین المصادیق لأجل القوابل و العوارض. فقد آل البحث إلی التلکم فی أن التشکیك هل هو واقع فی العرضی أو المهیة أو حقیقة الوجود.

أما القول بأن التشکیك فی العرضیّ فهو قول المشائین حیث لم یجوّز او التشکیك فی المهیة و لم یتنبّهوا لأصالة الوجود و مقتضی کلامهم أن البیاض لیس مشککا و إنما المشکك هو الأبیض حیث یتفاوت صدقه علی أفراده.

و هذا کلام باطل بالضّرورة؛ فإنّا کما نعقل التفاوت فی الأبیض، نعقل التفاوت فی البیاض. و أما القول بأن التشکیك فی المهیة فهو صریح کلام شیخ الإشراق و قد مثل له بالعدد و الخطّ و غیرها و بیّن أن ما به التفاوت فی هذه الأمثلة عین ما فیه التفاوت.

وأمّا القول بأن التشکیك فی حقیقة الوجود فهو مختار صدرالمتألهین؛ لکن کلامه فی الباب مشوّش؛ حیث تصدّی لانتصار شیخ الإشراق فی تجویز کون ما به الامتیاز من سنخ ما به الاشتراك؛ لکنه مثّل لذلك بحقیقة الوجود.

و تحقیق الحق فی المقام أن قول المشائین باطل لا یمکن المصیر إلیه؛ إذ لا یعقل التفاوت فی الصدق مع عدم وقوع التفاوت فی حقیقة مّا. و بعبارة اخری لا یعقل التشکیك فی العرضی مع إنکار التشکیك فی الذاتی مطلقا؛ بل لابد من الإذعان بأن هناك ذاتاً و حقیقة متفاوتة بالشدة و الضعف و التقدم و التأخر و القلة و الکثرة. نعم؛ للقول بأنه لا یقع التشکیك فی الجوهر و لا فی الأعراض النّسبیّة مجال؛ و أمّا إنکار التشکیك فی الذاتی مطلقا فلا مجال له.

و إذا ثبت بطلان القول المذکور، دار الأمر بین قول شیخ الإشراق القائل بوقوع التشکیك فی المهیة

---

۱. ر.ك: *المنظومة فی الحکمة*، ص ۳۹ تحت عنوان: «غرر فی أنّ تکثر الوجود بالمهیات و أنّه مقول بالتشکیك.»

و بين القول بأن التشكيك واقع فى حقيقة الوجود و على ايّ تقدير فلابدّ من الالتزام بأمر حقيق ذا مراتب و هذا معنى الوحدة؛ فى عين الكثرة و الكثرة فى عين الوحدة إذ لا معنى لهذا القول إلا أن يكون هناك حقيقة واحدة مشكّكة يكون ما به التفاوت و الامتياز لمراتبها عين ما به الاشتراك بينها؛ فمن جهة نحكم بوحدة تلك الحقيقة و ذلك إذا نظرنا إلى أن جميع المراتب مراتب شيء واحد و أصل فارد؛ فالوحدة متحققة سنخاً؛ نظير الوحدة النوعية فى المهيات؛ و من جهة نحكم بكثرة تلك الحقيقة الواحدة و ذلك إذا نظرنا أنها متفاضلة المراتب متفاوتة الدرجات بالشدة و الضّعف و الكمال و النقص.

واعلم أنه لا محيص عن الالتزام بالحقيقة المشكّكة؛ و إلّا لم يكن للشدة و الضّعف والكمال و النقص و التقدم و التأخر مصاديق حقيقية؛ بل و لم يتحقق لها مفاهيم أصلاً؛ إذ تلك المفاهيم حصلت للذهن من ملاحظة مصاديق حقيقية لها؛ فلو كان ما فى الخارج متباينات محضة و لم يكن فيه ما يكون اختلافه بالمراتب و الدرجات، فمن أين يتحقق معنى للشدة و الضعف و امثالها؟ و بالجملة لا معنى للاختلاف بالشدة و الضّعف إلا أن يكون هناك أمر واحد متفاضل الدرجات؛ فالمرتبة الشّديدة شديدة فى ذلك الأمر الواحد و الضّعيفة ضعيفة فيه. فالشدة مقوّمة للمرتبة الشديدة؛ كما أن الضعف مقوم للمرتبة الضعيفة. و لا نعنى بهذا تركب المرتبة الشديدة من وجود و شدة و تركب المرتبة الضّعيفة من وجود و ضعف؛ فالمقوم فى باب الوجود غير المقوم فى باب المهية؛ فإنا إذا قلنا إن الفصل مقوم للنوع، كان معناه أنه جزء عقلى له؛ و لكنا إذا قلنا إن المرتبة مقوّمة، كان معناه أنها ليست خارجة عن وجودها زائدة عليها.

ولو لم يكن التشكيك متحققا فى أمر حقيق، لم يكن للتقدم و التأخر معنىً. مثلاً إنا نجد أن مرتبة الثلثة بعد مرتبة الاثنين و أن مرتبة الأربعة بعد مرتبة الثلاثة و هكذا و لا ريب أن ترتيب مراتب الأعداد ليس ترتيباً اعتباريّاً؛ فلا يمكن تغيير مراتب الأعداد بحسب الاعتبار؛ بل ترتيبها حقيق و نظامها ثابت لا يتغيّر. إن قلت: إنكم تدّعون أن التشكيك فى حقيقة الوجود دون المفاهيم و المهيّات؛ و الحال أن المتحقق فى أذهاننا هو المفهوم؛ لا حقيقة الوجود. و بالجملة إن أذهاننا لا تنال إلّا المفاهيم؛ فالتشكيك الذى نجده لابد أن يكون فى المفاهيم؛ لا فى حقيقة الوجود. فالتشكيك مثلاً فى مفهوم النور؛ لا فى وجوده.

قلت: إنّا و إن لم ندرك الأشياء الّا بالمهيات و المفاهيم؛ و لكنا ندرك الحقائق بالمفاهيم و نحكم عليها بها.[1]

---

١. أقول: هذا الجواب لا يسمن ولا يغنى من جوع؛ فإنّه لا ريب أن التشكيك لا يعقل إلّا إذا كان هناك مفهوم و معنى و له مصاديق و يكون صدق ذلك المفهوم على مصاديقه بالاختلاف حتى يعقل تفاوت المراتب فى نفس ذلك المعنى و المفهوم و يعقل أنّ ما به الاشتراك نفس ذلك المعنى و المفهوم و أنّ ما به الامتياز أيضاً نفس ذلك المعنى و المفهوم؛ و لولا ذلك، لم يمكن تعقل التشكيك؛ فيرجع الأمر إلى أنكم فرضتم لحقيقة الوجود معنى يشترك فيه مراتبها و يكون بعضها فى ذلك المعنى أقوى و بعضها اضعف و هكذا و هذا ما ذكرنا أنكم فرضتم لما فى الخارج مهيّة واحدة مشكّكة غير الوجود و لم تقيموا على ذلك برهانا. و بعبارة

←

إن قلت: بناء على كون التشكيك فى حقيقة الوجود و لا محالة يجرى فى جميع المراتب، فما وجه التمثيل بالنّور مع أنه أيضاً تشكيك فى وجود النّور؟

قلت: هذا لتقريب المرام و الوجه فيه أن التشكيك فى النور أمر واضح يدركه كل أحد؛ بخلاف التشكيك فى سائر مراتب الوجود.

إن قلت: فما وجه وضوح التشكيك فى النور دون غيره؟

قلت: هذا راجع إلى قوانا إلادراكيّة حيث تسهل عليها إدراك بعض الامور و هى المحسوسات؛ دون بعض آخر؛ فندرك اختلاف الألوان و الأشكال و لا يدرك اختلاف العقول و الكمالات الباطنة إلّا أهل الفطانة.

← اخرى إذا قلنا إن فى الخارج حقيقة واحدة لها مراتب متفاوتة بالشدة و العضف و هى كلها موجودة ثابتة، فهذا معنى تحليل ما فى الخارج إلى مهيّة و وجود، و صرف تسمية تلك المهية المشكّكة حقيقة الوجود لا يخرجها عن كونها شيئاً موصوفاً بالثبوت و الوجود؛ فافهم هذا.

٨

تلخيص

قد تلخّص مما ذكرناه بطوله أنّه لا ريب فى ثبوت التشكيك فى أمر حقيقىّ إمّا أن يكون هـو المـهيّة أو الوجود و حيث بنينا على أصالة الوجود و اعتبارية المهيّة، فذلك الأمر الذى وقع فـيه التشكـيك و الاختلاف بالكمال و النقص و التقدم و التأخر و الشدة و الضعف هو الوجود. فإنّما هذه الأوصـاف اوصاف الوجود و أنحائه؛ و إن اتصفت المهية بها فهو بالعرض و المجاز؛ فالتشكيك واقع فى الوجـود واقعاً و حقيقة و المهيّة تتصف بالتشكيك مجازاً و بالعرض. و بالجملة بعد البناء على بطلان القول بكون التشكيك فى العرضى من دون تشكيك فى الذاتى أصلاً، يدور الأمر بين القول بأن التشكيك فى المهية أو فى الوجود؛ و بعد التنبه لأصالة الوجود لا يبقى مجال لإنكار التشكيك فى الوجود و يتعين القول بكون التشكيك فيه حقيقة و حينئذ يقع البحث فى أن المهية هل يجوز اتصافها بالتشكيك مجازاً و بالعرض أم لا؟ و بعبارة اخرى هل يجوز أن يكون للشىء فى المراتب المختلفة مهية واحدة أم لا؟

ربما يقال بجواز التشكيك فى المهية؛ فإن من أنحاء الوجود، الوجود المشتدّ؛ و الاشتداد حـركة و الحركة أمر متّصل واحد و أجزاء المتصل الواحد لا يختلف نوعه؛ فإذاً هناك نوع واحد صادق على كل مرتبة فرضت من مراتب الاشتداد و هذا هو التشكيك فى المهيّة.

و الحق أن يقال إن المهية لا حكم لها فى نفسها أصلاً و إنما هى حدّ الوجود و تعيّنه أو منتزع من حدّه و تعيّنه. فإذا كانت المهية تبعاً للوجود محضاً، فلا حكم لها و إنما هى شىء ينتزعه الذهن من مـرتبة الوجود. فكما يقال إن ما لا وجود له لا مهية له، كذلك ما لا وجود ثابت له لا مهية ثابتة له. و بالجملة المهيات هى الحدود المنتزعة و لا معنى للتفاوت والتشكيك فى المفاهيم.

فظهر من جميع ما ذكرنا بطلان كلام المشّائين أولاً و بطلان كلام شيخ الإشراق ثانياً و أن التشكيك

للخارج؛ لا للذهن؛ فإن عالم الذهن عالم التحديد و التقطيع و التعيين و لا يعقل أن يكون الوجود مشكّكاً و المهية واحدة متواطئة.[١]

---

١. أقول: لا ريب أنّ التشكيك من أوصاف المفاهيم باعتبار صدقها على المصاديق؛ كما ينادى بذلك تقسيم المنطقيين الكلى إلى المتواطئ و المشكك؛ فلا معنى لجعل البحث دائراً بين أن يكون التشكيك فى المهية أو فى حقيقة الوجود و لا معنى لقول المصنف ﷺ:

كل المفاهيم على السواء فى نفى تشكيك على الأنحاء

و قد قال فى شرح قوله: «كل المفاهيم»: «والمهيات حتى مفهوم الوجود من حيث هو لا من حيث الحكاية عن المعنون...».

و لا يخفى أن توصيف المفهوم بالتشكيك و التواطؤ بلحاظ حكايته عن المعنون أبداً؛ و إلّا فلا معنى لوصف المفهوم بالتشكيك و التواطؤ مع قطع النظر عن المصداق.

اذا تبيّن لك انّ التشكيك لا يعقل إلّا وصفاً لمعنى و مفهوم يكون صدقه على مصاديقه بالاختلاف، فلابدّ أن يلاحظ أنّ مفهوم الوجود هل هو مشكّك يختلف صدقه على مصاديقه أو متواط؟ لاريب أنّه متواط، لأنّا إذا حكمنا على شيء بالوجود و قلنا إنّه موجود، فمعناه أنّه ثابت فى الأعيان و أنّه أمر واقعىّ حقيقىّ و لا يختلف هذا المعنى فى صدقه على أىّ مصداق من مصاديقه؛ اذ لا يعقل التفاوت فى الثبوت و التحقق؛ سواء كان الموجود واجباً أو أضعف الموجودات الإمكانيّة. فهذا مثل امتناع الاختلاف فى الصدق و الكذب.

فإن قلت: إنّ الممكن لمّا كان ثبوته غير واجب، استحقّ سلب الثبوت عنه بنحو من العناية إذا قيس إلى الواجب الذى يمتنع عليه العدم؛ فيصح أن يقال إنّ حمل الموجود على الواجب أولى من حمله على الممكن؛ و كذلك لمّا كان وجود الممكن محدوداً بزمان خاصّ و كان قبله و بعده معدوماً و كان الواجب أزلياً أبدياً، صح أن يسلب الوجود عن الممكن فى حال وجوده أيضاً فى قبال الواجب؛ فهذا مصحّح للتشكيك فى مفهوم الوجود.

قلت: هذا معنى مجازىّ و لانضايق عليه؛ ولكن البحث فى الإطلاق الحقيقى دون المجازى.

إن قلت: هب أنّ مفهوم الوجود لا يكون مشكّكاً كما صرّح به القوم أيضاً؛ و لكن يمكن أن يفرض أنّ هناك معنى اخر يحمل على مراتب الوجود الحقيقى بالتشكيك و هو الّذى أراده القوم فى التعبير بـ«حقيقة الوجود». و بالجملة غرضهم أنّ ما فى الخارج حقيقة واحدة متسانخة متشابهة مثل النور الذى يكون له مصاديق متفاوتة بالشدّة و الضّعف. فلا مضايقة من إثبات مفهوم ومصاديق له؛ وذلك المفهوم يسمّى «حقيقةالوجود» ويكون صدقه على مصاديقه بالتشكيك.

قلت: هذا هدم لكل ما بَنوه و إبطال لجميع ما أسّسوه؛ فإنّ بناء الكلام كان على أنّ مفهوم الوجود لمّا كان واحداً، لم يصحّ أن ينتزع و يؤخذ من المتباينات؛ فلابدّ أن يكون بازائه مصداق فارد و سنخ واحد؛ و الآن رجع الكلام إلى اختراع مفهوم آخر غير مفهوم الوجود؛ فأىّ دليل على ذلك المفهوم المفروض و على وحدته إلّا المصادرة على المطلوب؟

ثم إنّه يبقى فى المقام إشكال آخر و هو أنّا لو سلّمنا كون ما فى الأعيان حقيقة واحدة مشكّكة تختلف ←

قوله: لانّ معنى واحداً لا ينتزع ممّا...:

غرضه أن المفهوم الواحد إذا أُخذ من مصاديق مختلفة، وجب تسانخ تلك المصاديق فى الحقيقة حتى يكون ذلك ملاك أخذ المفهوم الواحد منها. و التعبير بـ«الانتزاع» ليس علىٰ ما ينبغى؛ فإنّ الاصطلاح أن يعبّر بالانتزاع فى المعقولات الثانية المأخوذة من المعقولات الاولى. و غرضه هيهنا أخذ المفهوم من المصاديق الخارجية و الحقائق العينيّة و محصول كلامه أن مفهوم الوجود لمّا كان مفهوماً واحداً و كان صادقا على مصاديقه بالاشتراك المعنوى، وجب أن يكون لمصاديقه نحو وحدة عينية و سنخيّة حقيقيّة حتى يصح انتزاع المعنى الواحد عنها. ألا ترى أنّ مفهوم الإنسان يصدق على زيد و عمرو و بكر و لا يصدق على أفراد الغنم و البقر و أن مفهوم الحيوان يصدق على زيد و عمرو و بكر و على أفراد البقر و الغنم و سائر انواع الحيوان، لكن لا يصدق على الأشجار و الأحجار و هكذا؟ و بالجملة لابدّ أن يكون لأخذ المفهوم من مصاديقه و تطبيقه عليها من ملاك؛ و إلّا صدق كل مفهوم على كل مصداق جزافاً. و بعبارة اخرى يمكن أن يقال إنّ المفهوم أثر لمأخذه و لازم من لوازمه و لا يمكن فى التأثير و الاستلزام أن يكونا جزافين و بلا ملاك؛ و هذا يرجع إلى القاعدة الحكميّة: «الواحد لا يصدر إلّا عن الواحد»؛ فلابدّ أن يكون موارد صدق المفهوم الواحد مشتملة على أمر واحد يوجد فيها جميعها و لا يكون ذلك الأمر فى غير تلك الموارد؛ و لذلك لا يصدق عليها.[1]

← مصاديقها بالشّدة و الضّعف و العلّية و المعلوليّة و التقدم و التأخر و الاولوية و ضدها و سلّمنا أن تلك الحقيقة واحدة فى عين الكثرة و كثيرة فى عين الوحدة، فهذا مصحّح للاختلاف الذى يسمّونه بـ «الاختلاف الطولىّ» فما الّذى يصحّح الاختلاف العرضى للمهيات من غير أن يضرّ بوحدة تلك الحقيقة؟ و قد صرّح المصنّف بأنّ تلك الكثرة التى من حيث الإضافة إلى الماهيات الإمكانيّة ليست بالّتى تؤكّد وحدة تلك الحقيقة (يعنى حقيقة الوجود).

قالوا إنّ هذه الكثرة حدثت من حيث الإضافة إلى الماهيات الإمكانيّة؛ مثل الكثرة الناشئة من القوابل لمرتبة واحدة من النّور؛ مثل نور خمسين درجة يختلف ظهوره فى الأشياء المختلفة و الألوان المتفاوتة.

قلت: هذا كلام واضح البطلان؛ فإنّ المهيّات اعتباريّة لا أصالة لها على قولكم؛ فكيف تؤثّر فى هذا الاختلاف الحقيقىّ؟ و هذا بخلاف النور؛ فإنّ له اختلافاً من حيث الدرجات و اختلافاً من حيث القوابل و هى امور حقيقيّة. على أنّ الماهيّات المختلفة بالاختلاف العرضىّ ليس اختلافها بالتشكيك؛ فلا يصحّ أن يقال إنّ التفاحة مثلاً أشدّ وجوداً من المشمشة و إنّ الجمل أكمل من الثور؛ بل لكل نوع فضل و كمال غير ما فى الآخر؛ فافهم هذا.

١. أقول: هيهنا أبحاث يجب التّنبيه عليها:

الأول أنّ القاعدة المعروفة المشار إليها و عكسها ـ أعنى أن الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد ـ مدخولة ←

← عندنا و سنتعرّض لما یرد علیهما فی مباحث العلة و المعلول ان شاءالله تعالی. و من النقوض الواردة علیهما لزوم لازم واحد لملزومات متخالفة؛ مثل الحرارة للنار و للحرکة، و لزوم لوازم متعددة لملزوم واحد؛ کالحرارة و الضیاء للنار. و محطّ النظر فی بحثنا الآن هو القاعدة الاولی و نقوضها؛ فلنبسط فیه القول بعض البسط. فقد جاء فی تعلیقة الآشتیانی (میرزا مهدی) بعد الإشارة إلی إشکال الحرارة اللازمة للشمس و النار و الحرکة الجواب بأنّ: «الحرارة اللّازمة للامور المذکورة إنما تلزمها من حیث وجودها المضاف إلی ماهیّاتها بالإضافة الإشراقیة النوریّة؛ و الوجود سنخ واحد و أصل فارد.»

ثم ذکر الإیراد علی هذا الجواب بما حاصله انّ مناط صدور الحرارة عن الامور المذکورة لو کان وجوداتها، لزم اشتراک جمیع الموجودات فیها و تصدّی بعد ذلك للجواب عن الإیراد المذکور بقوله: «إنّ الحرارة و إن لم تکن لازمة لوجودها من حیث إنّه وجود، لکن لا شکّ أنّ المؤثّر فیها وجوداتها الخاصّة و إذا سلّمت و صدّقت باشتراکها فی حقیقة الوجود و سریانها فیها، فلعلّ الأثر المشترك للخصوصیّة الّتی تعرض لتلك الحقیقة فی ظهورها فی هذه الامور لا تعرض لها فی غیرها. و تباین ذواتها الماهویّة لا یمنع عن ذلك؛ کما أنّ المقولات التّسع العرضیّة متباینة بتمام ذواتها الماهویّة عند المشّائین مع اشتراکها فی الحلول فی الموضوع؛ فتأمّل.»

أقول: لا یخفی فساد ما ذکره؛ فإنّ فی قوله: «فلعلّ الأثر المشترك للخصوصیّة الّتی تعرض لتلك الحقیقة... .» ادّعاء أنّ الوجود یُحدث خصوصیّة مشترکة بین الامور المذکورة دون غیرها؛ و موضع السؤال هو أنّه کیف أوجب الوجود المشترك فی الجمیع خصوصیّة فی الامور المذکورة دون غیرها؟ فهذا فی قوّة أن یقول إنّ الوجود أوجب الحرارة فی الامور المذکورة دون غیرها و هذا إقرار بالجزاف. و إن أراد بالخصوصیّة المذکورة المهیّة، فهناك خصوصیّات مختلفة؛ لا خصوصیّة واحدة؛ فیعود الکلام إلی أنه کیف صدرت الحرارة و هی واحدة عن الخصوصیات المتباینة؟

و أمّا تنظیره ما نحن فیه بالمقولات التّسع العرضیّة فهو تکثیر للمثال و توسعة للإشکال؛ فإن الاشتراك فی مفهوم العرضیّة و الحلول فی الموضوع و انتزاعه من الامور المتباینة نقض آخر علی القول بأنّ المفهوم الواحد لا یؤخذ من المتباینات بتمام الذات.

الثانی أنّ المعانی و المفاهیم المأخوذة من الأعیان بالتجرید أو الانتزاع کثیرة جدّاً و مختلفة فی الصدق عموماً و خصوصاً و سعةً و ضیقاً علی اختلاف مراتبها. فالوجود مثلاً یحمل علی جمیع ما فی العین و یشمل الواجب و الممکن؛ و الإمکان یسع جمیع الممکنات و لا یشمل نطاقه الواجبَ؛ و الجوهرُ یشمل قسماً کبیراً من الخارج و یخرج منه الأعراض؛ و الحیوان یشمل قسماً خاصاً من الجواهر و یخرج منه الجسم و النامی؛ و الإنسان یشمل أفراد نوعه دون سائر الأنواع و هکذا. و بالجملة لا ریب فی کثرة تلك المفاهیم و اختلافها سعة و ضیقا علی اختلاف مراتبها جدّاً. فإن اقتضی کل مفهوم مشترك أمراً حقیقیاً یشترك فیه جمیع مصادیقه، لزم تأصّل حقائق کثیرة غیر حقیقة الوجود و لزم ترکّب الوجودات من حقائق مختلفة.

الثالث أنّه قد وقع الخلط فی هذا البحث بین المعقولات الاولی و المعقولات الثانیة. فالمعقولات ←

قوله: قلت: بلىٰ؛ و لكنّ الموضوع فى الحقيقة جهة الوحدة فى الأفراد...:

يريد أنّ حمل الإنسان على زيد و عمرو و غيرهما جهة إنسانيّتهم دون خصوصيات عوارضهم المشخّصة لكل واحد واحد منهم؛ و جهة الإنسانيّة فيهم واحدة؛ و كذلك حمل الحيوان على الإنسان و الغنم و البقر إنما هو بلحاظ جهة الوحدة فيها و هى الحيوانيّة.[١]

← الاولى هى المعانى الكليّة المأخوذة من الصور الادراكية المحسوسة بالتجريد و التعميم؛ و هى الماهيات و المقولات و ملاكات تقسيم الأعيان و تشعيبها و هى التى يصح أن يقال فى حقها إنها أُخذت من الخارج و يحمل كل نوع على أفراده و يحكم بوجودها فى الخارج. و أمّا المعقولات الثانية و منها الوجود و الإمكان و العلية و المعلولية و نحوها فهى معان منتزعة عن المعقولات الاولى على اختلافها فى حقائقها. و بالجملة لا تكون المعقولات الثانية مأخوذة من الخارج مستقيماً حتى يحكم بها عليه كذلك و لا ريب أنّ مناشئ انتزاع المعقولات الثانية هى المعقولات الاولى الحاضرة فى الذهن؛ و كونُها معانى متخالفة متباينة معلومٌ للانسان بالوجدان.

الرابع أنا لا ننكر أنّ أخذ المعقولات الاولى من الأعيان و انتزاع المعقولات الثانية عن المعقولات الاولى لابدّ أن يكون لملاك و نظام واقعىّ و ليس الأمر جزافاً و اعتباراً محضاً؛ و إلّا لصدق الانسان على أفراد الحمار و بالعكس و صدق الممكن على الواجب و القديم على الحادث و هكذا؛ و لكن الاذعان بذلك لا يستدعى ما رامه القوم من اثبات وحدة حقيقة الوجود؛ كما أنّ الاستلزامات ليست جزافيّة و لامساس لذلك بالوجود؛ فإنّ المهيات، و إن لم تفرض موجودة، يكون بينها نظام خاصّ. فالمثلث مثلاً يستلزم أن يكون مجموع زواياه قائمتين و أن يتلاقى منصّفات أضلاعه المتعامدة على نقطة واحدة و هكذا؛ و بعض الأعداد أصمّ و بعضها منطق و بعضها زوج و بعضها فرد و بعضها لها جذر حقيقى و بعضها أصمّ و ليس شىء من هذه اللوازم جزافاً و هرجاً؛ و لكن لايستنتج من ذلك النظام وحدة حقيقة الوجود مثلاً. بل نقول إنّ للمعدومات والممتنعات أيضاً ملاكات و لوازم. فمصاديق الممتنعات لايختلط بالمعدومات الممكنة. و بالجملة الإذعان بالملاكات و النظام الخاصّ للمعقولات أمر و الاستدلال بذلك على وحدة حقيقة الوجود أمر آخر؛ فتدبّر جيّداً.

١. أقول: يرد عليه *أولاً* أن التركّب من جهتين مختلفتين خارجتين إنما يتصور فى المركّبات الخارجيّة و فى الأنواع و عوارضها؛ فيمكن أن يقال إنّ الجهة المشتركة التى هى منشأ انتزاع الجنس غير الجهة التى هى منشأ انتزاع الفصل و إن جهة الانسانية مثلاً غيرجهة عوارضها؛ و لكن لا يجرى هذا التفكيك فى البسائط الخارجيّة؛ فإن كلاً من البياض و السواد و الخضرة و غيرها لون من غير تفكيك بين جهة اللونية المشتركة و جهة النّوعية المختلفه فى الخارج؛ فالمتباينات بما هى متباينات منشأ انتزاع المعنى المشترك -أعنى اللّونية.

و *ثانياً* أنّ الإشكال يجرى فى حمل الجنس على الفصل؛ مثل حمل الجوهر على الناطق. و *ثالثاً* أنّ جهة الانسانيّةالمشتركة بين زيد و عمرو و غيرها أيضاً متباينات فى الخارج حقيقة. فإن الإنسانيّة الموجودة فى زيد غير الانسانيّة الموجودة فى عمرو و هكذا؛ و لهذا قالوا إنّ الطبيعى موجود بوجود أفراده و إن نسبة الطبيعى إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأبناء؛ لا نسبة الأب إلى الأبناء؛ و ذلك لأنّ التشخص بالوجود؛ لا بالعوارض و قد قال المحققون إن العوارض أمارات التشخص.

٩

غرر فى الوجود الذهنى

الظاهر أن هذا البحث من المباحث التى عنونها فلاسفة الإسلام بعد أن لم يكن فى كلام اليونانيين عنه عنوان و بحث؛ بل لم نجد فى كتب الشيخ ﷺ و من قبله إفراد هذا البحث بعنوانه أيضاً و وجود عبائر منهم قابلة الانطباق على بعض الأقوال فى المسألة لا يكون دليلاً على تعنون البحث لديهم و اختيار ذاك القول دون سائر الأقوال بعد الالتفات إلى جميع الأقوال و ملاحظة بعضها قبال بعض؛ فإنّه ربما يتكلم الإنسان حسب فطرته السليمة بما ينطبق على القول الحقّ فى مسألة لم يلتفت إليها و لا إلى الأقوال و الاحتمالات فيها. و بالجملة فالّذى ببالنا على ما استفدنا من بعض العبائر كون المسألة حديثة فى الإسلام ناشئة عن مناقشات المتكلمين و تصدّى الفلاسفة لجوابهم.

و يوجد فى عبائر الأقدمين أن الغرض من الفلسفة هو صيرورة الانسان عالماً عقليّاً مضاهياً للعالَم العينى و هذا إنّما يكون حقيقة بناء على المختار فى هذه المسألة ـ أعنى تحقق الأشياء بأنفسها و مهيتها لدى النّفس؛ إذ عند ذلك يصحّ القول بأنّ العالم بالأشياء الخارجية عالَم مضاه للعالم الخارجى لتحقق الأشياء عنده بنحو من الوجود كتحققها فى الخارج بنحو آخر. و أمّا مع قطع النظر عن القول المختار فإطلاق العالَم على العالم بالأشياءِ اطلاق مجازى مثل إطلاق العلم على وجوده الكتبى؛ فيقال هذا الكتاب علوم زيد مثلاً؛ فهذا مجاز. و كذلك عدّ الكتابة أو الرسم وجوداً للمكتوب أو المرسوم.

و من الأقوال فى هذه المسألة كون العلم إضافة متحققة بين العالم و المعلوم إضافة مقولية من دون أن يوجد شىء لدى النفس. و هذا القول يخالف سائر الأقوال من جهة إنكار تحقق شىء لدى النفس و سائر الأقوال متحدة من جهة إثبات تحقق شىء فى الجملة لدى النفس؛ و إن اختلفت فى أنّ ذلك الشىء هل هو مصداق حقيقى للمهية و فرد لها، كما أن الخارج فرد آخر لها، أو أنه هو الشىء بالحمل الأولى

دون الحمل الشائع، أو أنه هو الشبح أو غير ذلك مما سيجئ ذكرها.

و الظاهر من عبائر الفلاسفة عدم كون العلم عندهم من مقولة الإضافة و قد تقدم عن الشيخ فى تعريف الوجود أنه شرح الاسم و لا يقوم صورته عند النفس بتوسط شيء و مثله ما عبّر فى بعض كتبه عن العلم بتمثّل الأشياء لدى النفس.

وهو قول سخيف جدّاً؛ فإنّا نعلم أن علمنا بشيء ليس مجرد إضافة بيننا و بين ذلك الشيء نظيرَ إضافة المحاذات و سائر الإضافات؛ بل يحصل عندنا شيء إمّا الشبح أو المهية أو غيرهما. فلاحظ حالك و قايس بين حال عدم علمك بشيء و حال علمك به و حال جهلك المركب بـه مـثلاً إذا لم تكـن شاهدت بلدة إصبهان و لم يكن لك منها صورة فى الذهن؛ فإذا شاهدتها، حصل مـنها لديك صـورة تطابقها و هو العلم. فإن كان عندك صورة تزعمها صورة بلدة إصبهان مع عدم كونها كذلك فى الواقع، فهو جهل مركب و ليس علمك بإصبهان مجرد إضافة حصلت بينك و بـين إصـبهان لم تكـن قـبل مشاهدتها. والذى يدل على بطلان القول بالإضافة أنّ الاضافة لابد لها من طرفين موجودين؛ فيجب أن لا يحصل لنا العلم بالماضى أو المستقبل؛ لعدم تحقق الإضافة بين موجود و معدومٍ؛ فلابد من حصر العلم فى العلم بالحال.

بل قد تعرض الشيخ فى الهيات *الشفا* عند البحث عن الكيفيات فى الفصل المعقود فى العلم و أنه عرض لأول الإشكالين المعروفين فى الوجود الذهنى أعنى لزوم كون شيء واحد جوهراً و عرضاً قال:

> و أما العلم فإن فيه شبهة و ذلك لأن لقائل أن يقول إن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادّها و هى صور جواهر و أعراض فإن كانت صور الأعراض أعراضـا، فـصور الجواهر كيف يكون أعراضا؛ فإن الجوهر لذاته جوهر؛ فهيته جوهر لا يكون فى موضوع البته و مهيته محفوظة؛ سواء نسبت إلى إدراك العقل أو نسبت إلى الوجود الخارجى...

و قال الفارابى فى كتاب له يسمّى *بالتعليقات*، ص ۹: «المعقول من الشيء هو وجود مجرد من ذلك الشيء...» فينبغى أن يعدّ القول بأن العلم هو وجود ماهية الشيء فى الذهن أمراً مسلّما عندهم؛ و إن لم يعقدوا له بابا؛ و إنما الباعث لعقد الباب على حدة هو هذا الإشكال الذى تعرّض له الشيخ و لعـلّه لم يسبقه احد و الإشكال الثانى الذى هو أصعب و هو لزوم اجتماع جميع المقولات تحت مقولة الكيف؛ و لعل أول من أبداه هو صدرالمتألهين.

إن قلت: بطلان تحقق الإضافة بين موجود و معدوم واضح إذا كان أحد الطرفين مـعدوماً عـلى الإطلاق؛ و أمّا المعدوم فى مرتبة خاصّة من الوجود مثل الحال، الموجود فى مرتبة اخرى مثل الماضى أو

الاستقبال، فلعله يصح أن يقع طرفاً للإضافة. و ربما يرشدك إليه صحة اتصاف الأمس بالسابقية على اليوم الحاضر و الغد باللاحقيقة مع عدم اجتماع الجميع فی زمان واحد.

قلت: إن السبق واللحوق فی الزمان ليسا من قبيل الإضافة؛ إذ السابق فی الزمان هو نفس السبق و عينه؛ و اللاحق نفس اللحوق و عينه؛ لا ذات ثبت له السبق أو اللحوق. و أمّا الزمانی فالسبق و اللحوق فيه بتبع الزمان. فمعنی تقدم الحادثة الامسيّة على الحادثة اليومية هو تقدم زمانها على زمان هذه ـ على ان الدقة تقتضی عدم الفرق بين الزمانی و الزمان عيناً و خارجاً إلا بالاعتبار ـ و وجود طرف الإضافة فی ظرف وجود الإضافة لازم قطعاً؛ فإنه إذا حدث لنا اليوم علم بحادثة فی الأمس فقد تحققت الإضافة فی ظرف اليوم؛ فيجب أن يكون طرفها أيضاً متحققاً فی هذا الظرف أيضاً؛ ضرورة تقوم الإضافة بالطرفين و عدم استقلالها عنهما.

و يدلّ على بطلان القول بالإضافة أيضاً أنّ علمنا بأنفسنا علم و خبرة و ليس له طرفان؛ إذ العالم و المعلوم و العلم هناك شیء واحد و لا يعقل الاضافة فی الشیء الواحد. اللهمّ إلا أن يقال إنّ الكلام فی العلم الحصولیّ و علمنا بأنفسنا علم حضوریّ. و لا تستغرب صدور هذا القول عمّن هو من أهل الفضل و غفلته عن سخافته؛ فإن الزلاّت العظيمة عن العظماء غير عزيزة. و الوجه فيه أنّ تورطهم فی المعضلات و تطلبهم للمخلص عن الإشكالات يحدوهم إلى القول بما يستريحون معه عن الإشكال و إن كان من السخافة بمكان؛ و ربما لو تأمّلوه لتنبهوا لما يرد عليه من الايراد؛ بل و استغربوا تفوههم به أنفسهم. على أنّ الفخر الرّازی لا يبالی بالغرابة؛ كما لا يبالی بمخالفة القوم فی أیّ مسألة أو الشک فی أیّ أمر قطعیّ!

و الأدلة الثلاثة التی ذكرها المصنف ﷺ تبعاً لغيره على مختار المحقّقين لا تدلّ على أزيد من إبطال القول بالإضافة؛ كما صرّح السيد العلامة الطباطبايی بأنّ غرض القوم من تلك الأدلة هو إبطال القول بالإضافة؛ لا سائر الأقوال؛ و لكن ظاهر عبارة المصنف ﷺ كسائر المستدلّين هو كون الأدلة مصوغة لإثبات المذهب المختار؛ أعنی تحقق الشیء بهيّته فی الذهن.

نعم؛ هيهنا دليل على المذهب المختار لم يذكره المصنّف ﷺ إلّا إشارة فی بعض الحواشی و هو أنّه لو لم يوجد الأشياء بهياتها فی الذهن، لكانت العلوم كلّها جهالات و الالتزام به تورّط فی السفسطة و التزام بها.

واعلم أن المراد من تحقق الشیء بهيته فی الذهن هو كون الصورة الذهنية نفس الشیء و حقيقته بحيث يصح أن يقال إن هذا ذاك حقيقة؛ و تعبير القوم بأن الأشياء بهياتها توجد فی النفس لا بأشباحها، تعبير عسر القبول؛ و لو عكسوا التعبير و قالوا إن الصور الذهنية العلمية هی الأشياء الموجودة فی الخارج لكان أسهل و أقرب إلى القبول؛ و الحال أنّ مؤدّی التعبيرين واحد؛ فإنك إذا سألت عن

الأشياء هل توجد أنفسها فى الذّهن عند تصورها أو أن الموجود منها أشباح لا أنفسها، كان المتبادر إلى العقول اختيار الشق الثانى؛ و أمّا إذا قلبت التعبير و سألت هكذا: «هل المتصوّرات، مثل الجسم و الحركة و نحوهما، هى الموجودات فى الخارج أو أن الموجود شيء غيرها؟» كان المتبادر اختيار الشق الاول. و بالجملة فمراد الحكماء من تحقق الشيء بمهيته فى الذهن هو كون ما فى الذهن بعينه موجوداً فى الخارج؛ لا شيء آخر؛ فلو قلنا بأنّ العلوم هى الأشباح كان معنى هذا القول إنكار العلوم و القول بالسفسطة. و يرد على القول بالأشباح أولاً أنّ غاية ما يمكن الإذعان به بناء على هذا القول هو أن وجود أشياء فى الخارج هى العلل لحدوث الأشباح فى أذهاننا بحيث يرتبط كل شبح بشيء من تلك الأشياء. و أمّا ما ذلك الشيء و ما حقيقته، فلا نعرفه. فإذا تصوّرنا الجسم و قلنا إن العلم هو شبح المعلوم لا نفسه، كان معناه عدم الجزم بأن الموجود فى الخارج الذى اوجد فينا هذا التصور أمر ذو بعد؛ بل وجب تجويز كونه من قبيل المجردات؛ و كذلك إذا تصورنا الزمان و الحركة و أمثالها، لم نقطع بوجود أمر متدرج فى الخارج. و بالجملة فغاية ما يمكن الالتزام به بناء على هذا، هو وجود أمر أو امور وراء أذهاننا هى العلل لحدوث تلك الاشباح فى أنفسنا؛ و أمّا ما ذلك الأمر أو تلك الامور فلا نعرفه بوجه؛ و ربما جاز أن يكون فاعلا مختاراً يوجد هذه الأشباح فى أذهاننا بإراداته.

و من هنا يظهر أن الماديين القائلين بأصالة المادة و إنكار المجردات لا يمكنهم القول بالأشباح؛ و إن جمع بعضهم بين القولين؛ إذ من الواضح أنّ لازم القول بالأشباح عدم الجزم بوجود المادة و عدم معرفة حقيقة الأشياء الخارجية؛

و ثانياً أنّه لا يمكن بناء على هذا القول الاعتراف بوجود شيء فى الخارج أصلاً؛ إذ غاية ما نعرفه هو وجود الاشباح فى أذهاننا؛ و أمّا وجود شيء وراء أنفسنا و أذهاننا فغير معلوم؛ و احتياج تلك الأشباح إلى العلل لا يقتضى خارجية العلة و لعلّ العلة هى النفس. على أنّ البلية تعمّ تصور العلة و المعلول و احتياج المعلول إلى العلّة؛ فإن هذه إدراكات يجوز بناء على هذا القول أن تكون من مخترعات الذهن نفسه؛

و ثالثاً أنه لا يخفى أن لنا تنبهاً بالخارج عنّا و الصورةُ المتحققة فى أذهاننا لها حكاية و كشف عن الخارج؛ بل هى نفس انكشاف الخارج؛ لا أنها شيء و انكشاف؛ و لو كانت الصور الذهنية أشباحاً محضة، لم يعقل حكايتها عن الخارج و تنبُّهنا بوجود الخارج؛ اذ قد عرفت أن غاية ما نذعن به بناء عليه هو وجود الأشباح فى نفوسنا؛ و أمّا وجود شيء خارج عن أنفسنا فلا دليل عليه بعد البناء على عدم كون الموجود فى الذهن عين الموجود فى الخارج. و هذا الوجه غير الوجه السابق فلا تغفل.

و معنى كون الصور الذهنية حاكية كاشفة عما ورائها أنّها ليست مثل الارادة و الكراهة و الحقد و

نحوها من صفات؛ النفس حيث إنها أمور نفسانية لا تحكى عن شيء آخر بحيالها؛ بل هى هى بنفسها. و لو كانت الصور الذهنية أشباحاً لا أنفس الأشياء، لكانت مثل سائر صفات النفس و لم تكن حاكية عما ورائها و لا عن الوراء اصلاً.

ثمّ إنّه لا يجب من اتصال النفس بالخارج و إدراكها له إدراكُها للخارج فى أىّ مرتبة؛ بل تدرك النفس الخارج فى مرتبة اتصالها به. مثلاً إذا ارتسم فى العين صورة شيء؛ أدركها النفس فى تلك المرتبة ـ أعنى مرتبة ارتسامه فى العين ـ لا فى المرتبة المتقدمة عليه؛ و المدرَك حقيقة هو الصورة المرتسمة فى العين و هى مرتبة من الخارج. و وجه وقوع الخطاء فى الإدراكات هو الخطاء فى التطبيق؛ و إلّا فلا خطاء فى ارتسام الصورة فى الحاسّة؛ كما هو ظاهر فى مثل ما إذا رأينا من البعيد رجلاً و زعمناه زيداً، ثم بان بعد اقترابه أنه ليس بزيد؛ فإن الشكل المرتسم منه فى الذهن عن البعيد لم يكن خطاء؛ و إنما الخطاء فى تطبيقه على الصورة المختزنة فى الحافظة من زيد. و على اىّ حال فسألة توجيه الخطاء فى الإدراكات مسألة اخرى لسنا بصددها الآن.

ذكر المصنف ﷺ فى الكتاب أدلة ثلاثة على مذهب الحكماء المحققين و ظاهره كون الأدلة مصوغة لإبطال سائر الأقوال كُلاًّ؛ لا لخصوص القول بالإضافة؛ و إن كان المتيقن منها إبطال القول بالإضافة كما لا يخفى على من لاحظها.

فالاستدلال الأول هو الذى ذكره المحقق الطوسى ﷺ فى *التجريد* بقوله: «و إلّا لبطلتِ الحقيقية» و قد قرره فى *الأسفار* بأنا نحكم على المعدومات و على أشياء لها مصاديق موجودة؛ و لكن لا نقتصر على الأفراد الموجودة فى الحكم؛ بل نعّم الحكم بالنسبة إلى الأفراد المعدومة أيضاً، و لابدّ فى القضايا الموجبة من وجود الموضوع؛ و حيث إنه ليس فى الخارج، فلابد أن يكون فى الذهن. و يستفاد من هذا التقرير أن العناية فى الاستدلال إلى كون الموضوع معدوماً أو ذا أفراد معدومة. و قرّره المصنف ﷺ فى الكتاب بقوله: «للحكم إيجاباً على المعدوم»؛ فاقتصر على القضايا التى يحكم فيها على المعدومات فقط. و واضح أنه جعل الاستدلال دائراً مدار كون موضوع الحكم معدوماً؛ لا على كون القضية حقيقية. حتى إنه يستفاد منه تمامية الاستدلال بكون موضوع بعض القضايا معدومة؛ و إن لم تكن حقيقية. و قد زاد المصنّف ﷺ فى الأمثلة قضية اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين.

فهذا سير الاستدلال و قد عرفت أنه فى كلام المحقق الطوسى يدور مدار كون القضية حقيقية؛ لا كون موضوع القضية معدومة. نعم؛ يظهر من *الشوارق* أن هناك استدلالان: استدلال بالحكم إيجاباً على المعدوم و استدلال ببطلان القضية الحقيقية لولا الوجود الذهنى كما يقوله الحكماء. و على أىّ حال فقد قرر

صدرالمتألهين الاستدلال بما مرّ و حاصله أنه لابد فى القضايا الموجبة من تحقق الموضوع؛ فإذا كان معدوماً فى الخارج فلا بد أن يكون موجوداً فى الذهن؛ و قرره المصنف﵀ نحوه و زاد عليه التمسك بالقاعدة الفرعية.

ثم إن صدرالمتألهين أورد على الاستدلال إشكالات ثلاثة، اثنان منها ليسا بمهمّين و يظهر الجواب عنهما من مطاوى كلامه؛ و لكن يظهر منه استقرار الواحد الباقى و قوته؛ فلنذكره و هو أن القضايا الحقيقية مقدرة الموضوع؛ بمعنى أن ثبوت الحكم فيها على تقدير وجود الموضوع و فرض تحققه؛ فهى مساوقة للقضايا الشرطية؛ و سنتعرض لما فى هذا الكلام من البحث إن‌شاءالله تعالى.

و لنا فى الاستدلال المذكور اشكال آخر و هو أنّ حكم العقل بلزوم ثبوت الموضوع و تحققه فى القضايا الإيجابية ليس حكماً مجملاً بوجوب ثبوته فى ظرف مّا؛ بل هو حكم بوجوب وجود الموضوع فى الظرف الذى اريد اثبات المحمول له فى ذلك الظرف؛ لا ثبوته و وجوده فى أى ظرف اتفق؛ و من الواضح أن الغرض فى القضايا التى من قبيل قولنا: «العنقاء طائر»، هو إثبات الطيران للعنقاء خارجاً؛ لا ذهناً؛ فالعقل يحكم بوجوب وجود العنقاء فى الخارج حتى يصح اتصافه بالطيران فيه؛ فلا معنى لقولهم إن العقل يحكم بوجود الموضوع؛ و حيث ليس فى الخارج، ففى الذهن. فهذا إشكال آخر على الاستدلال.

و أمّا ما ذكره المصنف﵀ مثالاً من قوله: «اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين» ففيه أن مفاد هذه القضية إما أن يكون مغايرة مفهومى اجتماع النقيضين و اجتماع الضدين، أو مغايرتهما واقعاً و حقيقة. فإن كان الأول، فالقضية ذهنية و مفادها «ان مفهوم اجتماع النقيضين غير مفهوم اجتماع الضدين» و لا دلالة له على المدّعىٰ؛ فإن القائل بالأشباح يقول إن المفهومين شبحان؛ لا مهيتان؛ فأىّ دلالة فى هذه القضية على المدّعىٰ و أى ربط لها به؟ و إن كان الثانى، كان مثل قولنا: «اجتماعٌ النقيضين محال»؛ إذ لا ريب أنّه ليس المراد أنّ مفهوم اجتماع النقيضين محال؛ بل المراد أن تحققه و واقعيته محال. و لا بد من حلّ الإشكال فى مثل هذه القضايا؛ حيث إنّه لا يمكن الحكم بثبوت الموضوع حتى يثبت المحمول؛ إذ لا يعقل أن اجتماع النّقيضين بعد الوجود و تحققه متصف بالاستحالة؛ فإنه محال لا يوجد أصلاً. و الحلّ من وجهين:

الأول أن نقول إنّ العقل يفرض للمعدومات و الممتنعات أفراداً و مصاديق وهميّة و هذه العناوين ناظرة إلى تلك المصاديق و الافراد الوهمية. مثلاً إذا قلنا: «شريك البارى ممتنع»، فقد فرضنا لشريك البارى مصداقاً وهمياً و حكمنا بامتناعه، بمعنى استحالة تحققه واقعاً. و هكذا الحال فى قولنا: «اجتماع النقيضين محال» أو: «مغاير لاجتماع الضدين»؛ إذ لا يجب أن يكون أفراد الموضوع و ما يصدق عليه الموضوع بالحمل الشّائع أفراداً حقيقية؛ فإنه يجوز أن يكون أفراداً وهمية اختراعية؛ فلا تغفل.

الثانى أن نقول إن هذه القضايا فى الحقيقة قضايا سلبية؛ و إن كانت فى صورة الإيجاب. و قد صرّح

به الصدر فی مثل قولنا: «زید معدوم»؛ فان معناه لیس زید و کذلك فی مثل «شریك الباری ممتنع»؛ فإن الامتناع هو العدم بالضرورة؛ فمعناه لیس شریك الباری بالضرورة و کذلك فی البقیة.

و هذا القول غیر بعید عن الصواب و لا ریب ان القضایا السلبیة لا یجب فیها ثبوت الموضوع؛ فلا مجال لجریان القاعدة الفرعیة فیها.[1]

و أمّا ما حکیناه عن صدرالمتألهین﵀ من مساوقة القضایا الحقیقة للقضایا الشرطیة فیظهر ما فیه ببسط من الکلام فی المقام؛ فنقول إنه قد اشتهر فی ألسنة المتأخرین من الاصولیین أن القضایا الحقیقیة راجعة إلی القضایا الشرطیة؛ حتّی قیل إنّ کلَّ شرط موضوع و کل موضوع شرط؛ کما اشتهر أن القضایا الشرعیة کلها قضایا حقیقیة و أنّها هی التی ینالها البرهان. فقولنا: «النار حارة» معناه کلما وجدت النار کانت حارة؛ و قول الشارع: «الخمر حرام» معناه کلما وجد الخمر فالاجتناب عنه واجب و هکذا... . و هذا القول إنکار للقضیة الحقیقیة فی الحقیقة کما لا یخفی. و الحق أن القضیة الحقیقیة قضیة حملیة بتّیّة و لیست قضیة شرطیة و لابدّ أن تعلم أن شأن المنطق فی تقاسیمه هو النظر إلی أنحاء اعتبارات الذهن من دون نظر إلی فائدتها خارجاً أو تلازم بعضها مع بعض. مثلاً؛ و من الواضح أن اعتبار الذهن للقضایا الحقیقیة نوع خاصّ من الاعتبار فی قبال سائر الاعتبارات.

و لنذکر ما یستفاد من الشیخ﵀ فی معنی القضیة الحقیقیة و حاصله بعد التدبر التام هو ان القضیة الحقیقیّة هی التی یکون الحکم فیها من لوازم المهیة و یراد إثبات الحکم فیها للمهیة من دون نظر إلی الوجود. فقولنا: «النار حارة» (لو فرضنا أن الحرارة من لوازم مهیة النار) معناه کل ما لو وجد کان ناراً، فهو بحیث لو وجد کان حارّاً. فالموضوع هو المهیة و قد بیّنت بکلمة «ما» الموصوفة بقولنا: «لو وجد کان ناراً» و هذه الجملة مبینة لکلمة «ما» و رافعة لإبهامها؛ و المحمول هو قولنا: «هو بحیث...» و قد بیّن الحیثیة بجملة شرطیة أیضاً. و لعل وقوع هاتین الجملتین الشرطیتین فی بیان القضیة الحملیة

---

۱. أقول: فی کلا الحلّین إشکال. أما الأوّل فلأنّ الحکم فی أمثال تلك القضایا لیس علی الأفراد الوهمیّة؛ إذ لا ریب أنّ الاستحالة إنما هی محمولة علی الفرد الواقعیّ لاجتماع النقیضین؛ لا علی الفرد الوهمیّ منه؛ کما لیس علی مفهومه. و أما الثانی فلأن کثیراً من تلك القضایا لا ترجع إلی السّلب؛ مثل قولنا: «اجتماع النقیضین مغایر لاجتماع الضّدّین». مضافا إلی أن الإعتبار الذهنی الإیجابی مغایر للاعتبار الذهنی السّلبیّ؛ و إن أمکن الاعتباران کلاهما فی مورد واحد؛ فافهم.

و لا یمکن حلّ الإشکال إلّا بالالتزام بأنّ العلم کما یکشف عن الامور التی لها صور محقّقة؛ کذلك یکشف عن الامور التی لا صورة لها أصلاً؛ فإنه یکشف عن العدم؛ کما یکشف عن الوجود. و هذا هو الذی التزمه بعض المعاصرین فی علم الباری تعالی؛ فأنکر الصور و الارتسام و سائر توجیهات القوم فی علمه تعالی و قال بالعلم بلا معلوم؛ یعنی بلا تحقق المعلوم فی الخارج أو فی الذّهن.

أوجب وقوع بعض فى الخطاء؛ فزعم كون القضية الحقيقية راجعة إلى قضية شرطية؛ و قد غفل هذا البعض عن الفرق الفاحش بين قولنا: «كلما وجدت النار كانت حارّةً» و بين قولنا: «كلّ ما لو وجد كان ناراً، فهو بحيث لو وجد كان حارّاً»؛ فإن الاولى قضية شرطية مصدرة بكلمة «كلّما» (بفتح «كلّ» و اتصاله بكلمة «ما» و كونها معاً مفيداً لمعنى «هر زمان») و الثانية قضية حملية قيّد كل من موضوعها و محمولها بقضية شرطية و هى مصدرة بكلمتى «كُلّ» (بالرفع) و «ما» الموصولة؛ و كم فرق فاحش بين الجملتين و مفاد الجملة الاولى هو ثبوت شيء على تقدير ثبوت شيء آخر و مفاد الجملة الثانية هو ثبوت المحمول للموضوع بالفعل بنحو البتّ و الجزم من دون تقدير و تعليق أصلاً و الحكم الثابت هو نفس حيثية «لو وجد كان حاراً» و تلك الحيثية ثابتة بالفعل؛ كما أن الحيثية المأخوذة فى جانب الموضوع أيضاً حيثية مفروضة الثبوت بالفعل؛ فإن الموضوع الذى هو بالفعل متحيث بحيثية كونه ناراً لو وجد؛ هو المحكوم عليه بالفعل بالحيثية التى هى كونه حاراً لو وجد. و الحيثية المأخوذة فى جانب الموضوع إنما اخذت لبيان المهية؛ و الحكم المثبت فى القضية من لوازم المهية و أحكامها و هو ثابت للمهية؛ سواء وجدت أم لا. و هذا معنى سعة القضيّة الحقيقية بالنسبة إلى القضية الخارجية؛ فإنها لما كانت مصوغة لبيان حكم المهية و لازمها، لم يقصر حكمها على الأفراد الموجودة فى مرتبة من المراتب؛ بل عم جميع الأفراد الممكنة لها؛ و إن لم توجد فى مرتبة من المراتب أبداً؛ فلا تغفل. فتحصل مما ذكرنا أن القضية الحقيقية ليست راجعة إلى القضية الشرطية؛ بل الاعتباران متغايران تغايراً فاحشاً.

و القضايا المستعملة فى العلوم العقلية هى القضايا الحقيقية؛ لأنها هى التى ينالها البرهان؛ لأنها مبيّنة للوازم المهيات. و أما القضايا الشرعية فهى قضايا خارجية حكم فيها على الأفراد دون المهيات؛ إذ ليست القضايا الخارجية هى التى تكون من قبيل «قتل من فى العسكر» و «هلكت الماشية» فقط؛ بل تعمّ ما حكم فيها على الأفراد الماضية و المستقبلة أيضاً؛ بل هذه هى القضايا الخارجية حقيقة و مثل «قتل من فى العسكر» و نظائره أحرى بأن تعدَّ قضايا شخصية؛ لا خارجية. و بالجملة الفرق بين الحقيقية و الخارجية من جهة كون العناية فى الثانية إلى الأفراد الموجودة فى ظرف من الماضى أو الحال أو المستقبل و فى الاولى إلى المهية و بيان ما لها من اللازم و من الحيثية الفعلية؛ و من الواضح أن مثل قول الشارع: «الخمر حرام» ناظر إلى أفراد الخمر بحيث يعمّ الأفراد الحالية و الاستقبالية جميعاً و لا نظر له إلى الأفراد الماضية؛ و لو كان ناظراً إليها أيضاً، لكان من أعمّ القضايا الخارجيّة؛ و على أىّ تقدير فليس من القضايا الحقيقية. و هكذا حال سائر القضايا الشرعيّة؛ فإنها تشمل أفراد موضوعاتها من زمان جعلها إلى الأبد.

و اعلم أنّ الخلط فی هذا المقام و الخطاء فی القضیة الحقیقیة و الخارجیة صدر من المصنف‌ﷺ فی الکتاب ثم سری إلی بعض المعاصرین من الاصولیین و استفحل، الخطب و ما ذکرناه من الفرق بین القضیتین واضح عند من تأمّل کلمات الشیخ‌ﷺ فی کتبه؛ و قد مثّل للقضیة الحقیقیة و أوضح الفرق بینها و بین الخارجیة بما حاصله أنّا لو فرضنا انحصار الشکل الموجود فی أیّ زمن من الازمنة فی المثلث بحیث لا یخرج إلی الوجود شیء من الأشکال سوی المثلث، ثم قلنا: «کل شکل مثلث» کان حقّاً بنحو القضیة الخارجیة و کذباً بنحو القضیة الحقیقیة؛ لإمکان کون الشکل غیر مثلث؛ و ان لم یکن کذلک خارجاً. فتبیّن بما ذکرنا أوّلاً الفرق بین القضیة الخارجیة و الحقیقیة و ثانیاً أن القضایا الحقیقیة قضایا حملیة بتیّة؛ لا تقدیریة شرطیّة.

و ربما یوهم بعض عبارات صدرالمتألّهین‌ﷺ وقوعه فی هذا الخطاء أیضاً و زعمه کون القضایا الحقیقیة شرطیّه تقدیریّة؛ کما فی عبارته فی مقام الإشکال علی الاستدلال المورد للبحث و قد تقدمت الإشارة إلیه؛ و لکنّ التدبّر فی کلامه فی سائر المقامات یدفع عنه هذا الوهم و الخطاء؛ فإنّه صرّح فی بعض کلماته بالفرق بین أن یکون الشرط قیداً للموضوع المفروض و بین أن یکون بیاناً للموضوع و موضحاً له و أن الأوّل فی القضیة الشرطیة و الثانی فی القضیة الحقیقیة. و مثال الاول ـ و إن لم یأت هو بمثال ـ قولنا: «الشمس إن طلعت، فالنهار موجود» فإن الشرط شرط للموضوع و القضیة شرطیة؛ و مثال الثانی قولنا: «کل ما لو وُجد کان ناراً، فهو حارّ»؛ فإن الشرط مبیّن للموضوع و محقّق له؛ لا قید له بعد فرض موضوعیته. و یظهر من کلامه‌ﷺ نسبة القول برجوع القضیة الحقیقیة إلی القضیة الشرطیة إلی ظنّ ظانّ مجهول.

هذا؛ و لکنّه أخطأ خطاء آخر و هو أنه زعم مساوقة القضیة الحقیقیة للقضیة الشرطیة بمعنی تلازمهما صدقاً؛ و إن میّز بینهما اعتباراً؛ فزعم أنّه إذا کان معنی قولنا: «النار حارة» أنّه کل ما لو وجد کان ناراً فهو حارّ، کان هذا ملازماً لقولنا: «کلما وجدت النار کانت حارة» فی الصّدق؛ إذ لا یثبت الحرارة للنّار إلّا إذا وجدت؛ و کلما وجدت کانت حارة لا محالة؛ فالقضیتان و إن اختلفتا حسب اعتبار الذهن (فإن إحدیهما حملیة بتیة و الاخری شرطیة تقدیریة)، و لکنهما متلازمتان فی الصدق و توضیحه ان القضیة الحقیقیة مثل القضیة الحینیّة و القضیة الحینیّة هی التی یکون الموضوع فیها فی حال خاصّ من دون أن یشترط بها؛ و موضوع المشروطة هو المشترط بها. فإنك إذا قلت: «الإنسان أبیض» قیل علیک هل ترید أن الإنسان الأبیض أبیض أو أن الإنسان اللاّ أبیض أبیض؟ فإن أردت الأول، کان إخبارك إخباراً عن الواضح. و إن أردت الثانی لم یصح. و الجواب أن المراد هو أن الإنسان الأبیض،

أبيض؛ لكن لا بحيث يؤخذ الأبيض شرطاً للموضوع؛ بل بنحو القضية الحينية؛ بمعنى كون الموضوع هو الإنسان فى حال كونه أبيض. و الشرط فى موضوع القضية الحقيقية هكذا؛ فإن معنى قولك: «كل نار حارة» هو أن كل ما لو وجد كان ناراً، فهو بحيث لو وجد كان حارّاً؛ و معناه أن الحرارة ثابتة للنار حال وجودها؛ كما أن مفاد الشرطية هو ثبوت الحرارة بشرط وجود النار.

و هذا أيضاً خطاء؛ إذ ليس بين القضيتين تلازم فى الصدق؛ كما ليس معناهما واحداً. فلاحظ ما قدمناه من مثال الشكل حيث فرضنا كون كل ما يوجد فى الخارج من الشكل مثلثا مع جواز كون الشكل غير مثلث أيضاً؛ فإنه يصدق عند هذا الفرض قولنا: «كلما وجد الشكل، كان مثلثاً» و لا يصدق قولنا: «كل شكل مثلث» بنحو القضية الحقيقية؛ فإنّ معناه على ما قدّمنا هو أن كل ما لو وجد كان شكلا، فهو بحيث لو وجد كان مثلثا و ليس كذلك؛ فإن المربّع بحيث لو وجد كان شكلا و ليس بحيث لو وجد كان مثلثاً. و بالجملة فليست القضية الحقيقية ملازمة فى الصدق للقضية الشرطية؛ كما أنها ليست بمعناها. و قد تلونا عليك أنْ ليس تقاسيم باب القضايا و كذلك كل ما هو من شؤن المنطق ناظراً إلى اللفظ و اختلافه؛ بل هو ناظر إلى المعنى و اختلاف اعتبارات الذهن؛ و لو فرضنا اتحاد القضية الحقيقية و الشرطية فى المعنى و كون الاختلاف باللفظ فقط، كان هذا إنكاراً للقضية الحقيقية و لم يبق معنى لتقسيم القضية إلى شرطية و حملية ثم تقسيم الحملية إلى حقيقية و غيرها و لعمرى هذا واضح جدّاً.[١]

و قد قالوا بانحلال القضية الكلية إلى القضايا الجزئية الكثيرة حسب تكثر أفراد الموضوع. و هذا الإشكال صحيح من جهة الإطاعة و العصيان؛ لا من كل جهة؛ فإن القضية الكلية لها صدق و كذب واحد؛ بخلاف القضايا الجزئية الكثيرة؛ فإن صدقها و كذبها يتكثر بتكثر القضايا. و أيضاً يجوز استصحاب الحكم الكلى؛ دون الأحكام الجزئية؛ و من هنا قلنا فى باب استصحاب الكلى إنه على أقسام أربعة و القسم الرابع هو استصحاب القضية الكلية؛ إذ لا يجب أن يكون الكلى موضوع القضية دائماً؛ بل يجوز أن يكون نفس الحكم الكلى و هو مقدم على استصحاب عدم النّسخ و لا يجوز استصحاب الحكم الشخصى. و قد ذكرنا هذا تطفّلاً.

عود الىٰ بدء: قد عرفت بما قدّمنا صحة الاستدلال على المختار فى الوجود الذهنى ببطلان الحقيقية لو لا الوجود الذّهنى و أنّ إيراد الصدر مندفع بأنّ القضية الحقيقية لا تساوق الشرطية و لا ترجع اليها و أنّ ما ذكرناه من الإيراد أيضاً مندفع بأن الموضوع لابد أن يتحقق فى الذّهن حتى يحكم عليه و هذا كاف فى

---

١. أقول: و لا أظنّ أحداً يقول به؛ و قد سألت عن الاستاذ الآملى ـ دامت افاداته ـ ما يريدون من رجوع الحقيقية إلى الشرطية؛ فأجاب بأنّ المراد رجوعها إليها بالنتيجة مع اختلافهما مفهوماً و كون الاولى حملية و الثانية شرطيّة.

إبطال القول بالإضافة.

و هل يبطل القول بالأشباح حتى يثبت مختار الحكماء أم لا؟ هذا هو الذى نريد أن نتكلم فيه الآن فنقول إنّ الحق تمامية الاستدلال لاثبات مختار الحكماء؛ و بيانه أن القضية الحقيقية على ما عرفت هى التى حكم فيها على المهية فى مرتبة ذاتها و تقررها الماهوىّ؛ بمعنى أن المقصود فيها بيان لازم المهية من دون نظر إلى الفرد الخارجى أو الذهنى و قد عرفت أنّ معنى قولنا: «النار حارة» بنحو القضية الحقيقية هو أن كل ما لو وجد كان ناراً، فهو بحيث لو وجد كان حارّاً؛ و المحكوم عليه فى هذه القضية هو مهية النار و قد اخذ فى الموضوع حيثية فرض وجودها فى الخارج. فلو لم يكن المهية المتحققه فى الذهن هى الموجودة فى الخارج بعينه، لم يبق لهذا الاعتبار مجال؛ إذ لو فرضنا أنّ الموجود فى الذهن هو الشبح المشابه للموجود فى الخارج، لا عينه، لم يكن لهذا النحو من الاعتبار ـ أعنى اعتبار ما لو وجد فى الخارج كان ناراً ـ معنى أصلاً؛ و ذلك لأن القضية الحقيقية قد أُخذ فيها الوجود الخارجى و الذهنى لشىء واحدٍ؛ بمعنى أن اعتبارها لا يصح على القول بالأشباح. توضيحه أنّا إذا بنينا على مختار الحكماء، كان للقضية أنحاء ثلثة: الخارجية و الذهنية و الحقيقية. و هذه اعتبارات تتم على هذا القول. فالحكم فى القضية الخارجية على ما هو المصداق للمهية المتصورة؛ و فى القضية الذهنية على المهية الموجودة فى الذهن بقيد وجودها فى الذهن؛ و فى الحقيقية على المهية نفسها و يكون اعتبار العقل لنفس المهية المتقررة فى مرحلة ذاتها على بناء كون المهية هى التى توجد بنفسها فى الخارج؛ فيصح له أن يرى المهية غير متلبسة بلباس الوجود الخارجى فيحكم عليها فى هذه الرؤية بما له من اللازم بقوله إنها لو وجدت، كانت حارة مثلاً.

و امّا إذا بنينا على القول بالأشباح، فلا يبقى لهذا الاعتبار مجال؛ و إن صح توجيه كل من الخارجية و الذهنية بنحو؛ فنقول إن القضية الخارجية هى التى حكم فيها على الشبح نفسه. و أمّا الحقيقية فلا معنى لها؛ إذ لا يرى العقل عين المهية الموجودة فى الخارج حتى يحكم عليها بما لها من اللازم فى مرتبة ذاتها؛ و ما يراه من الشبح لا يوجد بنفسه فى الخارج.

إن قلت: لقائل أن يقول إن اعتبار القضية الحقيقية بناء على القول بالشبح هكذا: إن الذى هو بحيث لو وجد فى الخارج كان محكياً و منطبقاً للشبح الكذائى هو كذا (أى بحيث لو وجد فى الخارج كان منطبقاً للشبح الكذائى الآخر).

قلت: ما المشارإليه بكلمة الموصول المقيّد بحيثية أنه لو وجد فى الخارج كان مصداقا للشبح؟ و هل هو مهية غير موجودة فى الخارج يمكن أن توجد فيه، أو هو مهية الشىء الموجود فى الخارج؟ فإن كان

هو الثانى، فالمحكوم عليه هو المهية الموجودة فى الخارج و الحكم لها و القضية خارجيّة. و إن كان الأوّل فما ظرف تحقق تلك المهية؟ لا محيص عن القول بأنّ المهية إنما تتقرر فى الذهن و يحكم عليها مع قطع النظر عن الوجود إذا وجد فى الذهن. و أمّا إذا لم توجد فى الذهن فلا. فتبيّن أنّه لا معنى للحكم على ذات المهية مع قطع النظر عن الموجود إلّا بناء على مختار الحكماء فى باب الوجود الذهنى؛ فانّه لما كان المتصور عين مهية الشيء؛ صح الحكم بأن تلك المهية هى كذا؛ بمعنى أنّ ما لو وجد كان مصداقاً لتلك المهية هو بحيث لو وجد كان مصداقا لكذا؛ و هذا معنى أنه لولا المختار لبطلت الحقيقة؛ فتدبّر جدّاً.

و إن عسر عليک الأمر فتدبّر فى أمرين: الأول أن مختار الحكماء هو أنّ ما نتصوره من الأشياء و ندركه هى الموجودة فى الخارج، لا أشياء أُخر. فإذا تصورنا الشمس فالمتصور عن الشمس هى الموجودة فى الخارج؛ لا شيء آخر مغاير للشمس. فإذا تصورنا النار و حكمنا عليها بنحو القضية الحقيقية، كان معناه أنّ ما لو وجد كان ناراً هو كذا. و أمّا بناء على القول بالأشباح فالنار المتصور موجود بحياله لا يوجد فى الخارج أبداً و إنما يوجد فى الخارج أمر آخر مغاير له مشابه له؛

الثانى أنّ الحكم فى القضية الحقيقية من قبيل لوازم المهية و الغرض من الحقيقية هى بيان أحكام المهية مع قطع النظر عن الوجودين.

ان قلت: هب أنّه يلزم بطلان الحقيقية و لا ضير فى الالتزام به.

قلت: هو التزام ببطلان قضايا العلوم كلّها؛ فإنها قضايا حقيقية أريد فيها بيان أحكام الموضوعات بحيث لا يكون مقصوراً على الأفراد الموجودة بالفعل فى أحد الأزمنة الثلاثة؛ بل ما يعلم بالبرهان المربوط بأىّ مسألة بخصوصها ويستنتج من قياسها الخاص هو أنّه كلّ ما لو فرض موجوداً وكان «الف» (موضوع المسألة)، فهو بحيث لو وجد، كان «ب» نعم يمكن أن يقال إنّ مثل هذه القضايا، أى القضايا الحقيقية، منحصر فى العلوم المعقولة فيها البراهين العقليّة؛ لا العلوم التجريبيّة؛ لكن قد أثبتنا فى محلّه أن فى العلوم التجريبيّة أيضا بمدد القياسات العقلية المطويّة فيها يستخرج قضايا حقيقية. نعم فى القضايا المستعملة فى غير العلوم البرهانيّة العقلية والعلوم التجريبيّة العلميّة كالعلوم الجزييّة التاريخية أو العلوم الشرعيّة الاعتباريّة قضاياها المستعملة ليست بحقيقية؛ بل خارجيّة أو شخصيّة.

ثم إنّ فى مسألة الوجود الذهنى بحثاً لم يتعرّضوا له؛ و هو أن الرابطة بين النفس و الخارج ما هى؟ فإنهم ذكروا الرابطة بين المعلوم بالذات و المعلوم بالعرض و هى الرابطة الماهوية و ذكروا أيضاً الرابطة بين النفس و المعلوم بالذات و هى اتحاد العاقل و المعقول؛ و لكنّهم لم يذكروا الرابطة بين العالم و المعلوم بالعرض و هذا بحث ذكره السيد العلامة الطباطبايى فى *اصول الفلسفة* و ذكر فى ربطه وجهاً؛ فراجع. و ننبّهك الآن على أنّه لابد من ارتباط و عمل مادّى بين مادة المعلوم بالعرض و مادة العالِم ـ أعنى البدن ـ

البتة؛ مثل انعكاس الصورة فی الباصرة و تأثر الحاسة من المحسوس و كأنّ القوة المودعة فی الحاسّة شیء یتشكل و یتصور بأشكال و صور مختلفة و یختلف باختلافها. و بالجملة هذا بحث لا نحوم حومه الآن و إنما أردنا التنبیه علیه لتكون علی ذكر منه.

قوله: قیام صدوریّ؛ لا حلولیّ:

هل نسبة العلم إلی العالم نسبة العرض إلی الموضوع، أو نسبة المعلول إلی العلّة، أو نحو آخر من النّسبة؟ الاولی هی القیام الحلولی؛ و یجب القطع علی أن نسبة العلم إلی العالم لیست كذلك. و الثانیة هی القیام الصدوری الذی اختاره المصنف ﷺ. و یظهر من صدرالمتألهین أن نسبته نسبة اخریٰ هی نسبة الظاهر إلی المظهر و لیسمّ «قیاماً ظهوریاً» و توضیحه علی إجمال أن مناط العلم هو الشهود و الحضور و مناط الجهل هو الغیبة، و حصول العلم للنفس بارتفاع الحجاب بینها و بین المبادی العالیة؛ فیكونان مثل مرآتین ینعكس أحدهما فی الآخر. و هكذا تكون المجردات؛ فإن كلاً منها منعكس فی الآخر و ظاهر فیه. و النفس إذا ارتفع حجابها، حصل لها العلم هكذا. و هذا هو الوجه الذی یذكره الصدر و یفصّله. و أما ما ذكره المصنف ﷺ من القیام الصدوری فمعناه خلق النفس و إبداعها للمعلومات.

قوله: الأول قولنا للحكم إیجاباً...:

قد عرفت سیر هذا الاستدلال و أنه فی كلام المحقق الطوسی بصورة لزوم بطلان الحقیقیة و یظهر من كلام *الشوارق* تعدد الاستدلالین و من صدرالمتألهین وحدتهما و من المصنف ﷺ كون مناط الاستدلال هو الحكم الإیجابی علی المعدوم؛ لا كون القضیة حقیقیة؛ و ذلك إمّا لاتحادهما عنده و إمّا لعدم الاعتناء بكون القضیة حقیقیة.

قوله: و الثانی قولنا..:

هذا الاستدلال مبطل للقول بالإضافة كما هو واضح و هل یبطل القول بالأشباح أم لا؟ لابد من التأمّل فیه؛ إذ الشبح فی الصورة الحسیة و الخیالیّة معقول؛ و أما فی الصورة العقلیة ففیه تأمّل.

قوله: و الثالث قولنا صرف..:

هذا الاستدلال أیضاً مبطل للقول بالإضافة و هو فی الحقیقة استدلالان خلطهما المصنف ﷺ: أحدهما الاستدلال بتعقل صرف الحقیقة العاریة عن الكثرات الغیر المختلطة بها؛ و الحال أن الحقیقة فی الخارج مختلطة بغیرها و لیست بصفة الصرافة و المحوضة. و الآخر استدلال باتصاف الحقیقة فی الذهن بصفة الوحدة؛ و الحال أنها فی الخارج متكثرة.

قوله: بخلاف مبادى الآخرين:

هذا غلط و قد صححه فى بعض النّسخ هكذا: «و كذلك مبادى الآخرين». و على أىّ تقدير فالمقصود اختصاص مبادى الآخرين بهما.

قوله: و الذات فى انحا الوجودات حفظ:

مقدّمة لإشكالين؛ و بيانه أنّه لما ثبت وجود الأشياء بمهيتها فى الذهن، كان الإنسان المتصور مثلاً، إنساناً حقيقة؛ و من جهة اخرىٰ العلم من مقولة الكيف كما صرّح به الحكماء؛ فيلزم إشكالان: الأول كون شىء واحد عرضا و جوهراً و هذا جمع المتقابلين؛ فإن العرض هو الموجود فى موضوع و الجوهر هو الموجود لا فى موضوع:

الثانى: لزوم كون شىء واحد ذا مهيتين.

قوله: فاختار كلّ مهرباً:

لمّا كانت الأقوال الآتية للفرار عن الإشكالين، مهدّنا لتقرير الإشكال مقدمات خمسة و بيّنّا أنّ مناط الفرار فى كل قول انكارُ أو توجيه أىّ المقدمات. فنقول:

المقدّمة الاولى أنا إذا تصورنا شيئاً فى ذهننا، يقع صورةٌ مّا فى ذهننا. وهذه المقدمة تكاد تكون من البديهيّات؛

الثانية أن العلم و المعلوم بالذات واحد؛

الثالث أن الموجود فى الذهن هو عين مهية الأشياء؛

الرابع أن الحكماء اتفقوا فى كون العلم كيفا نفسانيا؛

الخامس أنه لا يجوز أن يكون شىء واحد تحت مقولتين.

فالمنكر للوجود الذهنى القائل بالإضافة منكر للمقدمة الاولى؛ و الفاضل القوشجى منكر للمقدمة الثانية؛ و القائل بالأشباح منكر للمقدمة الثالثة. و أمّا القول المحكّى عن السيد السند فهو كلام مبهم المراد؛ فيحتمل أن يكون بنائه على إنكار المقدمة الثالثة؛ كما يحتمل ضعيفاً أن يكون إنكاراً للمقدمة الاولى رأساً. و المحقق الدوانى منكر للمقدّمة الرابعة. و أما صدرالمتألّهين فهو يحل الإشكال بتوضيح المقدمة الخامسة و بيان المراد منها و أنّه ان اريد بها كون شىء واحد ذا مهيتين بحيث يحملان عليه بالحمل الاولى الذاتى، لم يجز؛ و لكن يجوز أن يكون شىء واحد مصداقاً لمقولة و مهية فى حال كونه مهية اخرىٰ بالحمل الذاتى.

و بالجملة فمناط الجواب هو الاختلاف فی الحمل و توضیح ذلك أنّ المقدمة الخامسة و هی أن الشیء الواحد لا یجوز أن یکون تحت مقولتین لابدّ أن یفسّر معناها حتی یُعلم المراد من کون شیء تحت مقولة و صدق المقولة علیه. فاعلم أنّ المراد من کون شیء تحت مقولة هی کونه فرداً لها و فعلیتها؛ و ذلك لأنّ باب المقولات هو باب تقسیم الموجودات الخارجیة إلی أقسام و ترتیبها و تنظیمها؛ فالمنظور إلیه فی هذا التقسیم و الترتیب هو الأفراد و الأنواع الموجودة فی الخارج؛ اذ الغرض بیان اتحاد عدّة من الأفراد فی مصداقیتها لنوع واحد و اتحاد عدة من الأنواع فی المصداقیة لجنس واحد و هکذا حتی ینتهی إلی جنس الأجناس. فالمقسم فی هذا التقسیم هو المهیّة الموجودة فی الخارج؛ أعنی المهیة المقیدة بالوجود الخارجی. فمعنی کون زید تحت نوع الإنسان هو الفردیّة و المصداقیة للإنسان و کونه فعلیة الانسان و تحققه؛ و معنی کون الإنسان تحت مقولة الجوهر هو کونه مصداقاً للجوهر و فعلیّة له. فهذا معنی کون شیء تحت مقولة. و أمّا ما یثبته أدلة الوجود الذهنی فلیس أزید من عینیة المهیة الموجودة فی الذهن للمهیة الموجودة فی الخارج؛ بمعنی کونها إیاها لا شیئاً آخر. و أمّا مصداقیة المهیة الموجودة فی الذهن للجوهر فلم یدل علیه أدلة الوجود الذهنی.

و بالجملة فهیهنا اعتباران: أحدهما اعتبار العینیة و الهوهویة؛ و الآخر اعتبار الفردیة و المصداقیة. و الثانی هو معنی کون شیء تحت مقولة؛ و لم یثبت فی الوجود الذهنی کون المهیّة المتصورة تحت مقولتین بمعنی کونه فرداً لهذه و لتلك و فعلیة هذه و فعلیة تلك؛ بل هی تحت مقولة الکیف بمعنی أنها فردها و فعلیتها و مصداق لها؛ و لیست تحت مقولة المعلوم بالذات؛ بل هی هی من دون أن تکون فرداً و مصداقاً لها. و بالجملة فهیهنا اعتباران و لا یختصّان بالمورد؛ بل لهما فی سائر الموارد أیضاً مجریً؛ فإنّ بعض المفاهیم یکون مصداقاً لمقابله؛ کما أن بعض المفاهیم مصداق لنفسه؛ فلا یلزم من کون مفهوم عین نفسه مصداقیته لنفسه؛ کما فی مفهوم الموجود الذی هو عین نفسه مفهوماً و مصداق نفسه و فرده أیضاً؛ و لکن مفهوم المعدوم مثلاً لیس کذلك؛ فإنه معدوم مفهوماً؛ و لکنه مصداق و فرد لمقابله و هو الموجود؛ و کذلك اللاممکن بالإمکان العامّ لاممکن مفهوماً و ممکن موجود مصداقاً؛ أعنی أنه مصداق للممکن بنفسه؛ و کذلك الجزئیّ جزئی مفهوماً؛ و لکنّه بنفسه مصداق للکلی؛ إذ هو مفهوم قابل الصدق علی کثیرین؛ إلی غیر ذلك من الموارد التی یمکن أن یحمل علی الشیء نفسه باعتبار، فی عین أنه یسلب عنه باعتبار آخر و یحمل علیه مقابله فی ذلك الاعتبار. و هذان اعتباران محققان فی الحمل یسمّی أحدهما «الحمل الأوّلیّ الذاتی» و الآخر «الحمل الشائع الصّناعی». و الثانی هو المبیّن لکون شیء تحت مقولة؛ دون الاوّل. فالعلم کیف بالحمل الشائع الصناعی بمعنی أنه فرد و مصداق للکیف؛ و جوهر او

غيره بالحمل الأولى الذّاتى.

واعلم أنّ حلّ الإشكال بهذا النحو هو من صدرالمتألّهين؛ كما أنّه هو الذى ذكر فى باب التناقض انه يشترط فيه زائداً على الوحدات الثمانية المشهورة وحدة الحمل؛ و لكن أصل تقسيم الحمل إليهما والتنبه لأن التعاريف كلّها من الحمل الأولى الذاتى و مسائل العلوم كلها من الحمل الشائع الصّناعى فالظاهر أنه سابق على صدرالمتألهين؛ كما يستفاد من تعبير الصدر نفسه فى بعض حواشى *حكمة الإشراق* بعد بيان الحملين أن أحدهما يُسمّىٰ حملاً شائعاً صناعياً و الآخر يسمّىٰ حملاً أولياً ذاتياً؛ فإن التعبير بكلمة «يُسمّىٰ» يفيد سبق تسميته من غيره؛ و إن لم نجد التصريح بهما فى كتب القوم قبله إلّا ما فى *رسالة الحمل* لآقا علىّ المدرّس حيث يحكى فيها معنى الحملين عن السيد السند الشيرازى والمحقق الدوانى.

ثم إنه لا يكفى فى اندراج شىء تحت مقولة حقيقةً مجرد مصداقيته لها و كونه فعليتها؛ بل لابدّ أن يكون حمل المقولة عليها بالذات؛ لا بالعرض؛ كما فى النوع لا كما فى الفصول؛ فإن الفصل مصداق للجنس؛ لكن بالعرض لا بالذات؛ لأن الجنس عرض عام للفصل؛ كما أن الفصل عرض خاصّ أو أخصّ (على إشكال فيه) للجنس؛ فيكون حمل أحدهما على الآخر عرضياً لا ذاتياً؛ و إنما يكون حمل كل من الجنس و الفصل على النوع ذاتياً؛ فالنوع هو المندرج تحت المقولة حقيقةً؛ و أما الفصول فهى مندرجة تحتها بالعرض لا بالحقيقة. و من هنا انقسم الحمل الشائع الصناعى إلى «الحمل بالذات» و «الحمل بالعرض». و هذا التقسيم ـ أعنى تقسيم الحمل إلى الحمل بالذات و الحمل بالعرض ـ موجود فى كتب القوم؛ و لكن الشأن فى تقسيم الحمل إلى الحمل الشائع و الحمل الأوّلى.

ثمّ إنّ إشكال الوجود الذّهنى هل يندفع بمجرد الاختلاف فى الحمل أم لا؟

قد أورد عليه المصنف اعتراضات و أجاب عنها. و المهم منها أنه و إن تبيّن بما ذكر عدم اندراج شىء واحد تحت مقولتين، لكن يقع الإشكال فى أنه كيف يعقل أخذ مقولتين فى ذات شىء واحد و مهيته؛ فإن الإشكال ليس فى كون شىء واحد مصداقا للكيف و لسائر المقولات حتى يجاب بما ذكر؛ بل الإشكال فى كون شىء واحد مجنّسا بجنسين فى عرض واحد و كون مقولتين مثل الكيف و الجوهر ذاتياً لمهية شىء واحد. و حينئذ فلا محيص عن إنكار كون العلم مندرجاً تحت مقولة الكيف؛ كما فعله الدّوانى.

و لكن الإشكال لا يندفع بمجرّد هذا كما زعمه المحقق الدوانى؛ و إلا لزم ترتب آثار المعلوم بالعرض على المعلوم بالذات. و دفعه بما حققه صدرالمتألهين من كون المعلوم بالذات عين المعلوم بالعرض مهيةً بالحمل الأولى الذاتى من دون أن يكون مصداقا لها بالحمل الشائع. فالحق فى هذه

المسألة ما اختاره المصنف ﷺ من عدم دخول العلم تحت مقولة من المقولات. و لا ضير فی عدم دخول موجود تحت مقولة؛ فإن النفس والصور النوعية عندهم غير مندرجة تحت المقولات حقيقة إلا بالعرض؛ و العلم من شؤن النفس.

لكن فی إسناد المصنف ﷺ هذ المعنی إلی نفسه دون صدرالمتألهين ﷺ خروجاً عن الإنصاف؛ فإن مراد صدرالمتألهين ﷺ أيضاً هذا المعنی؛ لتصريحه فی كثير من الموارد أشد التصريح بعدم اندراج العلم تحت مقولة من المقولات و أن تسميته كيفاً إنما هو بالتشبيه و المسامحة؛ و اطلاقه الكيف علی العلم فی بعض المواضع يحمل علی هذا المعنی. و قد وقع من المصنف ﷺ نفسه أيضاً إطلاق الكيف علی العلم فی كثير من مواضع الكتاب؛ حتی إنه ذكر بحث العلم فی مباحث الكيف.

و بالجملة فتحصل أن الحق فی هذه المسألة عدم اندراج العلم تحت شیء من المقولات و كونه عين مقولة المتصور بالحمل الأولی الذاتی دون الحمل الشائع الصناعی. و خطاء المحقق الدوانی إنما هو فی زعم اندراج العلم تحت مقولة المتصور بالحمل الشائع و حل صدرالمتألهين هو الذی يدفع به هذا الخطاء؛ فافهم.

تكملة: فإن قلت: ما معنی النزاع فی أن الشیء هل يوجد فی الذهن بنفسه أو بشبحه بناء علی أصالة الوجود و اعتبارية المهية؟ إذ ليست المهية إلّا معنی منتزعاً و حدّاً عمله الذهنُ من مرتبة من الوجود و ليست المهية أصيلة حتی يبحث عن تطابق الصورة الذهنية و المهية الخارجية عيناً و مهية أو عدم تطابقهما.

قلت: المهية و إن كانت اعتبارية غير أصيلة، إلّا أن انتزاعها من مرتبة من مراتب الوجود ليس جزافاً؛ و ذلك لأنّ اختلاف مراتب الوجود حقيقة و واقعاً أمرٌ لا ينكر؛ إذ لو كان الموجود فی الخارج صرف الوجود من دون تفاوت درجات و اختلاف مراتب، لم يعقل الكثرة الحقيقية؛ فإن صرف الشیء لا يتثنّی و لا يتكرر. إذا عرفت هذا (اختلاف المراتب حقيقة)، نقول لا شك أن كل مرتبة حدٌّ خاصّ من الوجود؛ و لا نعنی بالحدّ مجرد النّفاد و العدم؛ بل نعنی به أمراً وجودياً يصدق علی المرتبة الخاصّة. فنحن ننتزع من مرتبة من مراتب الوجود «ألف» و من مرتبة اخریٰ «ب» و من مرتبة ثالثة «ج» و هكذا.

إذا تحقق هذا، نقول يجوز البحث عن أنّ ما أدركناه الفا هل هو ألفٌ حقيقة أو هو «ب» حقيقة و قد أخطأنا فی ادراك كونه ألفاً؟ و بعبارة اخریٰ هل المرتبة التی أدركناها ألفا هی مرتبة «ب» و قد وقع الخطاء فی الإدراك، أم المرتبة المدركة ألفاً هی ألف حقيقة؟ فالأول هو معنی القول بالأشباح؛ إذ القائل بالشبح يقول إن المدرك حدّ مرتبة اخریٰ من الوجود غير مرتبة ذی الشبح؛ فافهم؛ فإن تصوير النزاع بناء علی أصالة الوجود، و إن كان أصعب، إلّا أنه معقول؛ فتدبر.

١٠

الكلام فى الحمل

إنه ينبغى لنا أن نتكلم عن الحمل فى بحثين: أحدهما فى أقسام الحمل؛ و الآخر فى أن الحمل الأوّلى و الحمل الشائع هل الفرق بينهما بمجرد الحمل؟ فإذا قلت: «الجزئى جزئى بالحمل الأولى» و «الجزئى ليس بجزئى بالحمل الشائع»، كان موضوع القضيتين و محمولهما واحداً من جميع الجهات و الاعتبارات و كان الفرق بينهما فى مجرد الحمل و اختلاف أنحائه، أو أن الفرق بينهما بالحقيقة راجع إلى نوع اختلاف فى الموضوع؟ فنقول:

إنهم ذكروا للقضية تقاسيم مختلفة من جهات شتّى، فتارة قسّموا القضايا باعتبار جهاتها؛ كالإمكان والوجوب و الدوام؛ و تارة قسّموها باعتبار سورها و تارة باعتبار اختلاف محمولاتها و موضوعاتها. و نحن الآن بصدد بيان الأقسام الحاصلة لها من جهة نوع آخر من اعتبارات الذهن الغير الرّاجعة إلى الأقسام المذكورة.

و لنذكر فى طليعة البحث قضايا ثلثة؛ ثم لنتكلم عليها: القضية الاولى قولنا: «الإنسان حيوان ناطق»؛ القضية الثانية قولنا: «الإنسان كلّىّ»؛ القضية الثالثة قولنا: «الإنسان كاتب بالقوة».

لا يخفى أن هناك أنحاء من الاعتبار مختلفة بحيث لا يصح فى مورد كل من القضايا الثلثة المحمول المذكور فى الاخريين فى مقام القضية الاولى ـ أعنى مقام الاعتبار الذى نقول فيه «الإنسان حيوان ناطق» ـ لا يصح القول بأن الإنسان كلّىّ أو كاتب بالقوّة؛ بل يسلب منه فى هذا الاعتبار الإنسان حيوان ناطق فقط؛ لا كلى و لا كاتب بالقوة و لا أىّ شىء آخر؛ كما أنه بالاعتبار الذى هو كلّى ليس بكاتب بالقوة؛ بل ولا حيوان ناطق؛ بل هو كلى و نوع و سائر العوارض الذهنية. أما الاعتبار الذى هو كاتب، ليس بكلّى؛ بل ولا حيوان ناطق؛ بل هو كاتب و ضاحك و ماش و سائر العوارض الخارجية. و

بالجملة هناك نحو من الاختلاف بالضرورة و ليس من ناحية المحمول؛ فإن كلاً من المحمولات مثل الكاتب بالقوة لا يصح صدقه فى موردين و يصح صدقه فى مورد من دون أن يكون صحة صدقه أو عدم صحته من أجل الاختلاف فى نحو اعتبار المحمول. فالاختلاف الحاصل فى هذه الموارد ليس ناشئاً من اختلاف اعتبار فى محمول واحد؛ بل هو ناشئ إمّا من الاختلاف فى نحو اعتبار الموضوع بأن يكون الإنسان بالاعتبار الذى يقع موضوعاً للقضية الاولى غيره بالاعتبارين الأخرين، و إمّا من الاختلاف فى الحمل من دون اختلاف فى نحو اعتبار الموضوع كالمحمول. فما الفرق و من أين هو؟

الذى يستفاد من القوم فى مقام الفرق بين القضية الاولى و الأُخريين أن الفرق إنما هو فى نحو الحمل؛ فالحمل فى القضية الاولى حمل أولى ذاتى و فى الأُخريين حمل شائع صناعىّ، فيصح قولنا: «الإنسان حيوان ناطق» بالحمل الأولى الذاتى و لا يصح قولنا: «الإنسان كلى» بهذا الحمل؛ بل بالحمل الشايع. فالفرق فى المقامين إنّما هو من جهة الاختلاف فى كيفية الحمل؛ لا غير.

و أما الفرق بين القضية الثانية و الثالثة بعد الاتفاق فى كون الحمل فيهما حملاً شائعاً صناعيّاً فباختلاف اعتبار الموضوع؛ فقد اعتبر الموضوع فى الثانية بحيث يكون منظوراً فيه و فى الثالثة بحيث يكون منظوراً به. فإنه كما يكون النظر إلى المرآة تارة بحيث يكون المرآة بنفسه منظوراً إليه و موقعاً للالتفات و تارة بحيث يكون المرآة منظوراً به و يكون النظر إلى من يُرى فى المرآة، فكذلك المفهوم الحاصل فى الذهن قد يكون منظوراً فيه و قد يكون منظوراً به. فالأوّل فى القضية الثانية و الثانى فى القضية الثالثة. فاختلاف هاتين القضيتين إنما هو فى اختلاف اللحاظ المتعلق بالموضوع مع كون الموضوع فى كليهما واحداً و هو الإنسان؛ لكن لوحظ هذا الموضوع الواحد تارة منظوراً فيه و أُخرى منظوراً به. هذا ما يستفاد من القوم بعد تتبع كلماتهم. و لنا فى هذا المقام كلام؛ فنقول:

أمّا ما ذكر من الفرق بين القضية الثانية و الثالثة ففيه أوّلاً أنه لا معنى لكون الموضوع الواحد تارة منظوراً فيه و أُخرى منظوراً به؛ فإنّ اللحاظ دائماً آلة و منظورٌ به. فاللحاظ فى القضية الثانية لا يغاير اللحاظ فى القضية الثالثة و كلاهما آلة للملحوظ و وسيلة إليه من دون أن يكون اللحاظ فى الثانية منظوراً فيه و فى الثالثة منظوراً به؛ بل اللحاظ أبداً منظورٌ به. والمفهوم بما أنه أمر ذهنى، حاكٍ أبداً عمّا وراءه؛ فما معنى كون اللحاظ منظوراً فيه؟ نعم؛ قد يقع اللحاظ ملحوظاً بلحاظ آخر كما فى لحاظنا تصور زيد أو تصورنا السابق؛ و لكن الملحوظ و المحكى غير اللحاظ و الحاكى و اللحاظ بما هو لحاظ آلة و وسيلة للنظر و ليس ملحوظاً فيه.

و ثانياً أن الفرق بين القضيتين متحقق من حيث الموضوع و ليس كما زعم فرقاً فى اللحاظ مع وحدة

الموضوع؛ فإنّ الاختلاف فى القضيتين فى الملحوظ، لا فى نحو اللحاظ. فالملحوظ فى القضية الثانية هو الإنسان الموجود فى ظرف الذهن و فى القضية الثالثة هو الإنسان الموجود فى ظرف الخارج. و بعبارة اخرى الموضوع فى القضية الثانية هى المهية المقيدة بوعاء و فى القضية الثالثة هى المهية المقيدة بوعاءٍ آخر. فموضوع القضيتين بعد اتحادهما فى كونهما المهية بشرط شيء، لا الطبيعى اللابشرط، مختلف من جهة أن المشروط به فى أحدهما شيء و فى الآخر شيء آخر. فما قيل من أن الفرق فى القضيتين ليس من جهة اختلاف الموضوع، بل الموضوع واحد و الاختلاف فى نحو لحاظ الموضوع الواحد فتارة يلحظ الموضوع الواحد، بحيث يكون منظوراً فيه و تارة اخرىٰ بحيث يكون منظوراً به، فاسدٌ؛ بل اختلاف القضيتين باختلاف الموضوع كما عرفت؛ و اللحاظ أبداً منظور به و المفهوم بما أنّه أمر ذهنىّ، حاك أبداً. و قد ذكرنا فى بعض الأبحاث الفرق بين الأمر الذهنى و النفسانى؛ و المفهوم بما أنه أمر ذهنى، لا بما أنه أمر نفسانى، شأنه الحكاية والآليّة أبداً. نعم؛ قد يتحقق من الإنسان لحاظ، ثم يتعلق به لحاظ آخر من اللاحظ الأول أو غيره؛ فيكون اللحاظ الأول فى اللحاظ الثانى منظوراً إليه.

فتحصل من جميع ما ذكرنا أنّ الموضوع فى القضية الثانية ـ و هى القضية الذهنية ـ هو المهية المقيدة بوعاء الذهن، و فى القضية الثالثة ـ و هى القضية الخارجية ـ هو المهية المقيدة بوعاء الخارج. فالفرق إنما هو من جهة اختلاف الموضوع؛ لا من جهة اختلاف اللحاظ مع وحدة الملحوظ.

ثم إنّ ما ذكر فى مقام التشبيه من مثال المرآة أيضاً غلطٌ؛ فإنّه فرق بين رؤية شيء و بين توجيه الدقة إلى شيء. و الدّقة و إن كانت تارة موجّهة إلى نفس المرآة و اُخرى إلى المرئىّ بالمرآة، إلّا أنّ الرّؤية فى المقامين ليست منحصرة على خصوص المرآة أو خصوص المرئىّ بالمرآة؛ بل كلاهما مرئيّان فى الرؤيتين؛ فالمرآة منظور إليه و منظورٌ به دائماً؛ إلّا أن الدّقة ـ و هى من أعمال الذهن؛ لا الباصرة ـ قد تكون متوجّهة إلى خصوص المرآة، كما فى مقام إرادة شراء المرآة، و قد تكون متوجهة إلى المرئىّ بالمرآة، كما فى مقام إرادة التزيين متوسّلاً فى الرؤية بالمرآة. و الذى يرشدك إلى أن الدقة غير الرؤية هو أنك كثيراً مّا ترى أشياء كثيرة و تكون دقتك موجهة إلى واحد منها؛ فإنك إذا لاحظت الكتاب عند القراءة، كان الكتاب بتمامه مرئياً لك؛ و الحال أن دقتك متوجهة عند القراءة إلى كلمة، بل إلى حرف؛ فلاتغفل.

و أما الفرق بين القضية الاولى و الأخيرتين فما ذكروه هو أن الفرق فى الحمل؛ لا فى الموضوع او المحمول؛ و لذا ذكر صدرالمتألهين فى شروط التناقض وحدة الحمل زائدة على وحدة الموضوع و المحمول و سائر الوحدات.

و الذى عندنا أن هذا الفرق أيضاً غير صحيح؛ فهل الفرق بين قولنا: «الإنسان حيوان ناطق» و بين

قولنا: «الإنسان كاتب بالقوة» فى مجرد الحمل و كيفية الحكم باتحاد الموضوع و المحمول من دون فرق فى الموضوع و المحمول بنحو من الأنحاء؟ و الحمل هو الهوهوية و الحكم بأن هذا هو ذاك؛ و بعبارة اخرىٰ هو الحكم باتحاد الموضوع و المحمول و اعتناقهما؛ و ليس بين حمل و حمل فرق؛ فإن الحمل فى القضيتين هو الحكم بالاتحاد و الاعتناق من غير فرق؛ كما يظهر بالتأمّل.

بل الفرق الواقع بين القضية الاولى و الأخيرتين راجع إلى الموضوع أيضاً؛ فإن الموضوع فى الجميع و إن كان هو الإنسان، و لكن الاعتبارات مختلفة؛ فتارة يعتبر الإنسان فى مرتبة ذاته الذى ليس معه فيه شيء من الأوصاف و الأحوال؛ إذ الأوصاف زائدة على الذّات؛ و تارة يعتبر فى مرتبة معروضيته للأعراض و موصوفيته للأوصاف. فالأول هو موضوع القضية الاولى و الثانى هو موضوع الأخيرتين. و بالجملة الموضوع الواحد مثل الإنسان، فى عين كونه واحداً، له كثرة بالمراتب؛ فيقع كل مرتبة منه موضوعاً لحكم أو أحكام؛ فللذّات مرتبة و لما بعد الذات مراتب و هذا نحو آخر من أنحاء الاعتبار للمهية ينبغى أن يسمّى بـ«الاعتبارات الطولية»؛ كما أن الاعتبارات المذكورة فى كتب القوم من اللابشرطية و البشرط اللائية و البشرط الشيئيّة اعتبارات عرضيّة.

ثم إنّ هيهنا سنخا من القضايا لا يمكن أن يقال فيها إنّ الحمل فيها بنحو الحمل الذاتى أو الصناعى حسب ما ذكروه فى الفرق بينهما؛ فإنّهم ذكروا أن مفاد الحمل الذاتى هو الاتحاد المفهومى و مفاد الحمل الصّناعى هو الاتحاد فى الوجود و المصداق؛ و مثل قضية: «الإنسان ممكن» لا يمكن أن يكون الحمل فيها حملاً ذاتياً، كما هو واضح، و لا شائعاً صناعياً؛ فإن الإمكان ثابت للمهية قبل وجودها؛ كما قال الحكماء: «الشيء قرّر فأمكن فأوجب فوجب فأُوجِد فوجد»؛ و مثل القضايا الشرعية؛ كما فى قولنا: «الخمر حرام» أو «شرب الخمر حرام»؛ فإنه ليس حملاً أولياً و لا صناعياً؛ لأن ظرف الوجود هو ظرف سقوط الحكم، لا ثبوته؛ فالحرمة ثابتة لشرب الخمر قبل تحققه؛ و أمّا عند التحقق فيسقط الحكم بالعصيان.

و أمّا على ما قررناه من الاعتبارات الطولية للماهية فيمكن أن يقال إنّ هنا مراتب كثيرة للمهية يقع كل منها موضوعاً لعدة من القضايا؛ مثل مرتبة الذات و مرتبة الموصوفية بالإمكان و مرتبة الموصوفية بالوجوب الغيرى و مرتبة الموصوفية بالوجود و هكذا.

ثم لا يبعد كثير البعد أن يكون ما ذكرنا هو مراد القوم أيضاً؛ و لعله يمكن حمل بعض كلماتهم على ما ذكرناه؛ و إن كان ظاهرها مخالفة له؛ كما فى تصريح الصدر باعتبار وحدة الحمل فى التناقض؛ و الحال أنّه بناء على ما ذكرنا يرجع الأمر إلى وحدة الموضوع.

١١

البحث فى تقسيم القضية إلى الثنائية و الثلاثيّة

ثم إن هيهنا كلاما لا بأس بالإشارة إليه و هو أنهم قسّموا القضية إلى «ثنائية» و «ثلاثية». فالثنائية هى القضايا الهلية البسيطة التى مفادها مفاد كان التامة؛ كقولنا: «زيد هست». و الثلاثية هى القضايا الهلية المركبة التى مفادها مفاد كان الناقصة و هى التى تكون مجرى للقاعدة الفرعية؛ دون القضايا الثنائية؛ مثل: «زيد ايستاده است». و كل من الثلاثية و الثنائية مشتمل على الموضوع و المحمول و النسبة. و يزيد الثلاثية على الثنائية بالكون الرابط؛ فإنّ القضايا الهلية المركبة تفيد كون شىء شيئاً و القضايا الهلية البسيطة تفيد كون الشىء؛ لا كون شىء شيئاً. هكذا قالوا.

و لكن يخطر ببالنا أن نقول لا فرق بين الثلاثية و الثنائية فى المفاد؛ إذ مفاد الجميع هو اتحاد الموضوع و المحمول و كون هذا ذاك كما بيّنّا؛ و إنّما الفرق فى الموضوع بالاعتبار، اعتبار مقام الذات أو ما بعده؛ و إلّا فجميع القضايا مشترك فى أنّ مفادها الحكم بالهوهوية و حمل المحمول على الموضوع.

و لصدرالمتألهين فى القضايا الثنائية كلام أقرب إلى التحقيق و هو انكار النسبة بين الموضوع و المحمول من جهة الحكاية عن الخارج؛ لا من جهة فعالية الذهن؛ بمعنى أن فعالية الذهن و عمله، و هو الحمل، متحقق فى جميع القضايا؛ و لكن القضايا الثلاثية تحكى عن نسبة فى الخارج بين الموضوع و المحمول؛ بخلاف القضايا الثنائية.

١٢

الكلام فى وحدة العاقل و المعقول

اعلم أنّ هذا البحث له ارتباط بالبحث عن الوجود الذهنى بحيث لا يتم ما ذكره صدرالمتألهين فى جواب الإشكال العويص فى الوجود الذهنى من اختلاف الحمل إلّا بهذا البحث و سيظهر وجه الارتباط إن‌شاءالله تعالى.

و هو بحث مشوّش فى كلمات المصنف ﷺ؛ بل وغيره؛ بحيث ليس مورد النزاع معلوماً بالوضوح؛ بل فيه خلط بحثين؛ فينبغى لنا تقديم امور يسهّل الأمر و يوضح مورد النزاع:

الأمر الأول أنه لا ريب و لا خلاف فى تغاير مفهومى العاقل و المعقول كتغايرهما لمفهوم العقل؛ فإنّ ما عندنا من تصور مفهوم المعلوم غير ما عندنا من تصور مفهوم العالم و مفهوم العلم. فتغاير المفاهيم الثلثة مسلم عند الجميع.

و منكر اتحاد العاقل و المعقول مثل الشيخ ﷺ، لا يستدلّ على مطلوبه بتغايرهما مفهوماً؛ لما قرّر عند الحكماء من جواز صدق المفاهيم الكثيرة على المصداق الواحد و عدم دلالة كثرة المفهوم على كثرة المصداق؛ فان الشيخ ﷺ يذعن بوحدة العاقل و المعقول فى تعقل المجرد لذاته و فى علم الواجب تعالى؛

الأمر الثانى أنّهم تسلّموا وحدة العلم و المعلوم مع تغايرهما مفهوماً؛ وإنّما يقول بتغاير العلم والمعلوم وجوداً الفاضل القوشجى حيث قال فى جواب الإشكال فى الوجود الذهنى ما قال. و لكن وحدة العلم و المعلوم مسلّم واضح و لا يعبأ بكلام القوشجى؛ و إنما الاختلاف فى العالم و المعلوم و هو مورد للبحث؛

الأمر الثالث: أن الكلام فى هذا البحث فى الارتباط بين العالم و المعلوم بالذات؛ كما أن الكلام فى الوجود الذهنى فى ارتباط المعلوم بالذات و المعلوم بالعرض؛

الأمر الرابع أنّه مسلّم عند الجميع أن ليس نسبة المعلوم إلى العالم نسبة المتمكن إلى المكان؛ فليست الصورة العلمية لدى النفس كالماء فى الكوز؛ حتى عند الشيخ القائل بتغاير العالم و المعلوم. و ذلك لأن الصورة العلمية ليست مستقلة فى الوجود عن النفس كاستقلال الماء القابل للانتقال من مكان إلى مكان؛ فليس حصول العلم للنفس مثل حصول الماء فى الكوز؛ فإن الماء قبل الحصول فى الكوز موجود؛ فإذا حصل فى الكوز حصل بينه و بين الكوز إضافة غير مقوّمة لأصل وجوده. و لكن العلم ليس قبل الحصول للعالم فى مكان آخر حتى ينتقل منه إلى ذهن العالم؛ بل إضافته إلى العالم مقومة لتحققه و أصل وجوده بحيث يكون انتفاء إضافته إلى العالم بانتفاء أصل وجوده؛ كما فى اللون الذى يحصل للفاكهة؛ فإنه ليس مستقلا فى التحقق عن الفاكهة حتى تكون إضافته إلى الفاكهة قابلة للانفكاك عن وجوده. و بالجملة لا أقل من أن تكون النسبة و الإضافة بين العلم و العالم هى النسبة بين العرض و موضوعه؛ حيث ذكروا أن وجود العرض لنفسه عين وجوده لغيره؛ و هذا معنى كون إضافته إلى موضوعه مقومة لوجوده؛ بمعنى أن وجوده هذا السنخ من الوجود؛ فلا يعقل استقلاله عن موضوعه؛

الأمر الخامس أنه بعد ما عرفت إطباق الجميع على وجود ارتباط بين العالم و المعلوم و أن نسبة المعلوم إلى العالم ليست نسبة المتمكن إلى المكان، بل المعلوم متقوم بالعالم وجوداً، يقع الكلام فى مورد النزاع و ما وقع فيه الخلاف؛ فنقول النزاع إنما هو فى كون نسبة المعلوم إلى العالم من قبيل نسبة العرض إلى موضوعه أو من قبيل نسبة الصورة إلى مادته. فالقائل بالاتحاد يقول بالثانى و منكر الاتحاد يقول بالأول.

و توضيح ذلك أن منكر الاتحاد يقول إن النفس فى ذاته نوع متحصل تام التحصل؛ فإذا حصل لها شىء من العلوم، كان لها كمالاً ثانوياً؛ لا كمالاً أوّلياً؛ فإنها مع قطع النظر عمّا لها من العلم؛ نوع بالفعل.

و القائل بالاتحاد يقول إنّ العلم كمال أوّلىّ للنفس و صورة نوعية لها؛ فإذا حصل للنفس علم، كان ذلك العلم فعلية النفس و صورتها؛ فالنفس يتكامل ذاتها باكتساب العلوم؛ كالمادة المتحولة من نوع إلى نوع؛ كالحَبّ الذى يصير شجراً؛ فإن الحبّ يصير شجراً بحيث يكون الشجرية فعلية الحبّ و كمالاً أولياً له؛ لا كمالاً ثانوياً. و بالجملة شأن المادة هو التحول إلى الصورة؛ فإن المادة تنقلب و تصير صورة؛ فيقال صارت النطفة مثلاً إنساناً؛ فلا تبقى فعلية النطفية بحدّها إذا صارت إنساناً. و ليس كذلك شأن موضوع العرض بالنسبة إليه؛ فإن الموضوع لا ينقلب إلى العرض و لا يصير إيّاه؛ بل يحصل له العرض و يصير واجداً له.

فحاصل النزاع فى هذه المسألة فى أن النفس إذا صارت عالمة، هل الحاصل لها كمال ثانوىّ بحيث لا تحوُّلَ فى ذات النفس و لا استكمال لها بذاتها و إنما الاستكمال بأمر عرضى، أو أن الحاصل لها كمال أوّلى و فعلية لها بحيث تكون النفس بذاتها متحولة و يكون الاستكمال واقعا فى ذاتها؟ هذا هو مورد النزاع و

سنزيدك بيانا انشاءالله تعالى؛

الأمر السادس أن وحدة العاقل و المعقول تارة يكون بالمعنى الذى صوّرناه آنفاً، و تارة يكون بمعنى آخر. و فى عبارات القوم خلط بين المقامين. و الذى هو المهم بحثاً، هو المعنى المتقدم؛ أعنى الخلاف فى كون نسبة العلم إلى العالم نسبة العرض إلى موضوعه أو نسبة الصورة إلى مادته؛ و هذا هو محل النزاع مع الشيخ ﷺ.

هذا أحد المقامين. و المقام الآخر هو وحدة مرتبة ذات النفس لما دونها من المراتب. و توضيح ذلك أن للنفس مراتب: مرتبة الإحساس و الخيال و التعقل. فهى فى مرتبة الإحساس يدرك الصور المحسوسة؛ مثل المبصَرات و المسموعات؛ و فى مرتبة الخيال يدرك الصور الجزئية؛ و فى مرتبة التعقل يدرك الصور الكلية المعقولة. و الكلام فى المقام السابق هو فى وحدة الصورة المحسوسة و القوة الحاسة و وحدة الصورة الخيالية و قوة الخيال و وحدة الصورة المعقولة و القوة العاقلة. و فى هذا المقام يقع الكلام فى وحدة الصور المحسوسة مثلاً و مرتبة ذات النفس؛ فإن النفس فى وحدتها كلّ القوىٰ و الكثرة فى مراتب النفس وحدة فى مرتبة الذات؛ و مرتبة الذات تتكثر فى مراتب القوى. و مثال ذلك، المداد الذى يكتب بها الحروف؛ فإن الحروف موجودة فى مرتبه المداد بوجود جمعىٍّ وحدانى غير متكثر؛ و المداد موجود فى الحروف بوجود متكثر. و هذا من باب أن المراتب السافلة للنفس معلولة للمرتبة العاليةِ و المعلولُ تنزُّلُ العلة و العلةُ كمال المعلول؛ فالمعلول موجود فى مرتبة ذات العلة بنحو أكمل؛ كما أن العلة متجلية فى مرتبة المعلول بنحو أنزل. والفرق بين مثال المداد و الحروف و بين الممثَّلِ عدُم اجتماع الوجود الجمعىّ و الوجود التفصيلى فى مثال المداد فى الوجود؛ حيث يتبدّل الأول إلى الآخر و اجتماعهما فى الممثَّل لبقاء العلة فى مرتبة ذاتها مع كثرة المراتب المعلولة فى مراتبها. و لا تنافِيَ بين الاتحاد المذكور و بين كون الصور الجزئية معلولات و مبدَعات للنفس؛ كما لا يخفى.

ثم إن الكلام فى هذا المقام سهل بعد الفراغ عن المقام الأول. و قد وقع فى عبارات المنصف ﷺ كغيره الخلط بين المقامين؛ فتبصّر؛

الأمر السابع: اعلم أنهم قسّموا التركيب إلى اعتبارى و حقيقىٍّ و الثانِي إلى عقلى و خارجى و الأخيرَ إلى اتّحادىٍّ و انضمامىّ. فالأول، أى الاعتبارى، مثل تركّب العسكر من الأفراد؛ و الثانى، أى العقلىّ، مثل تركب الممكن من المهية و الوجود. و أما التركيب الحقيقى الخارجى فمثاله التركيب من الصورة و المادة أو الموضوع و العرض.

و قد بيّنا فى بحث التركيب الإشكالَ فى تقسيم التركيب الحقيقى إلى الاتحادى و الانضمامى. و إجماله أن التركيب إن كان بحيث أوجب حصول فعلية واحدة ثالثة غير فعليتَىِ الجزئين، كان ذلك بالاتحاد لا

محالة؛ لا بالانضمام. و إن لم يحصل الاتحاد، بل كان حاصل التركيب انضمام إحدى الفعليتين إلى الاخرى، لم يكن التركيب حقيقيا؛ بل اعتبارياً؛ فما معنى تقسيم التركيب الحقيقي إلى الاتحادى و الانضمامى؟

نعم؛ يمكن تقسيم التركيب الحقيقي بعد كونه اتحاديا على أىّ حالٍ إلى قسمين: أحدهما أن يكون التركيب بصيرورة أحد الشيئين شيئاً آخر؛ كما فى التركيب عن الصورة و المادة؛ والآخر أن يكون بصيرورة أحد الشيئين واجداً للشيء الآخر؛ كما فى التركيب بين الموضوع و العرض. و بعبارة اخرى قد يكون الشيء فى ذاته متحصّلا تامّ الفعليّة، ثمّ يتركّب مع شيءٍ آخر تركيباً اتّحاديّاً يكون نتيجة الواجدية لكمالٍ ثانٍ و فعلية أُخرى؛ و قد يكون الشيء فى ذاته مبهماً غير متحصل، فيتركب تركيباً اتحادياً مع شيءٍ هو فعليته و صورته. و لا بأس بأن نصطلح على تركيب المادة و الصورة بـ«التركيب الاتحادى» و على تركيب العرض و موضوعه بـ«التركيب الانضمامى»؛ و لكن هذا اصطلاح منا؛ لا من القوم.

و بهذا الاصطلاح فالنزاع فى اتحاد العاقل و المعقول و نفيه نزاع فى كون التركيب اتحادياً أو انضمامياً.

١٣

الاستدلال على اتحاد العاقل و المعقول

ينبغى أن نتكلم أولا فيما استدل به على بطلان اتحاد العاقل و المعقول و نجيب عنه، ثم نأخذ فى الاستدلال على المطلب.

واعلم أن أساس ما ذكره الشيخ ﷺ من الاستدلال على بطلان اتحاد العاقل و المعقول مبنىٌّ على عدم تصوره للحركة الجوهريّة و وقوع الاشتداد فى نفس الشىء و زعمِه حصر التبدّلات المادّيّة فى نحوين: أحدهما الكون و الفساد بأن يكون هيولى مشتركة باقية و ينعدم عنها صورة ثم يوجد لها صورة اخرى؛ و الآخر الاستحالات و الحركات الواقعة فى المقولات العرضية مع بقاء الموضوع و ثباته. و أما الاشتداد فى نفس الجوهر و وقوع الحركة فيه فشئ لا يتصوره الشيخ و منشأ ذلك كله هو أصالة المهية.[١]

و أما نحن فقد صوّرنا لك فى مباحث الحركة صحة وقوع الاشتداد فى شىء حتى يكون الضعيف متحققا فى ضمن الشديد بهويته و وجوده؛ و لذا يصح أن يصدق على القوى ما كان يصدق على الضعيف من المفاهيم و يصح أن يصدق عليه ما لا يصدق على الضعيف أيضاً و ذلك للاستكمال الوجودى.

و أما ما استدل به الشيخ ﷺ فى النمط السابع من *الإشارات* هكذا:

وهم و تنبيه: إن قوماً من المتصدّرين يقع عندهم أنّ الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية، صار هو هو؛ فلنفرض الجوهر العاقل عَقَلَ «آ» و كان هو على قولهم بعينه المعقول من «آ»؛ فهل هو حينئذٍ كما كان عند ما لم يعقل «آ» أو بطل منه ذلك؟ فإن كان كما كان، فسواء عقل «آ» أو لم

---

١. أقول: قد ظهر لك من مطاوى ما ذكرناه فى مباحث أصالة الوجود و المهية عدم صحّة هذا الابتناء؛ فإن الحركة الجوهريّة إنما هى مبتنية على فرض معنى يفرض فيه مراتب مختلفة مشكّكة متفاوتة بالشدة و الضعف؛ و هذا المعنى يفرض فى المهيّة كالحرارة و الحلاوة و غيرهما؛ فليفرض فى الجوهر أيضاً. لكن أصل القول بالحركة فى الجوهر غير سليم عن الإيراد و لعلّنا نتعرّض له فى محلّه إن‌شاءالله تعالى.

يعقلها. و إن كان بطل منه ذلك، أ بطل على أنه حال له و الذات باقية؟ فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون. و إن كان على أنه ذاته، فقد بطل ذاته و حدث شيء آخر ليس أنه صار شيئا آخر. على أنّک إن تأملت هذا أيضاً، علمت أنّه يقتضى هيولى مشتركة و تجدُّد مركبٍ لا بسيط.

والجواب أنه يمكن اختيار كلّ من الشقّين بعد البناء على ما ذكرنا من وقوع الاشتداد فى نفس ذات الشيء. فإن اخترنا أنه بعد تعقُّل «آ» كماكان، كان معناه صدق ماكان يصدق عليه سابقاً بالفعل؛ و ذلك لمحفوظيّة الكمالات السابقة عند الاشتداد؛ فيصدق على المشتدّ ماكان يصدق على الضعيف و ليس سواء حال تعقلها؛ و عدم تعقلها كما هو واضح. و إن اخترنا أنه بطل منه ماكان، كان معناه بطلان الحد و النقص الذى كان له؛ لا بطلان الكمال؛ كما يعترف بمثله الشيخ فى الصبى المستكمل انه لا يبطل منه إلا النقص دون الكمال. و اما عدم الاقتضاء للهيولى المشتركة بعد البناء على اشتداد نفس الجوهر فواضح و قد حققناه فى الطبيعيات. و المناط فى ذلك كلّه أصالة الوجود.[١]

ثم بعد الفراغ عن جواب ما استدل به الشيخ على امتناع اتحاد العاقل و المعقول لا بد من التكلم على ما يدل على المختار. فقد استدل صدرالمتألهين ﷺ بدليل سمّاه المصنف ﷺ «برهان التضايف» و ذكر فى الحاشية أنه ردّ عليه فى تعاليقه على *الأسفار*؛ و إن لم نجد ما ردّه به.[٢]

---

١. قد عرفت آنفاً منع ذلك. و أما الطعن على اتحاد العاقل و المعقول فستعرفه منا إن شاء الله تعالى فى آخر البحث.

٢. أقول: ذكر صدرالمتألهين ﷺ هذا الدليل فى موضعين من *الأسفار*: الأول فى المرحلة العاشرة من الجزء الثالث من السفر الأول (ج ۴، ص ٣١٥، ط جديد) و الثانى فى الفصل الأول من الموقف الثالث من الجزء الأول من السفر الثالث (ج ٨، ص ١۶٨، ط جديد). قال ١ فى الموضع الأول بعد سرد شطر من الكلام لبيان أن الصورة المعقولة بالفعل وجودها فى نفسها و وجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف و أنّ الصورة المعقولة من الشيء المجرّدة عن المادّة، سواء كان تجردها بتجريد مجرد إياها عن المادة أم بحسب الفطرة، فهى معقولة بالفعل أبداً، سواء عقلها عاقل من خارج أم لا: «وقد مرّ فى مباحث المضاف أنّ المتضايفين متكافئان فى الوجود و فى درجة الوجود أيضاً؛ إن كان أحدهما بالفعل كان الآخر بالفعل و إن كان بالقوة كان الآخر بالقوة و إن كان أحدهما ثابتا فى مرتبة من المراتب كان الآخر أيضاً ثابتا فيها.»

فعلّق الفيلسوف السبزوارى ﷺ على هذا الكلام بقوله:

«ليس المراد أنّ العاقل و المعقول لمّا كانا مضافين و متكافئين فى درجة الوجود كان أحدهما صادقا فى أيّة مرتبة يصدق الآخر و من جملة ذلك صدق أحدهما فى مرتبة ذات الآخر حتى يقال إنّ ذلك ظاهر البطلان لأنّ الماهية من حيث هى ليست إلاّ هى و كما أن مفهوم أحدهما لا من حيث التحقق ليس فى مرتبة مفهوم الآخر، كذلك من حيث التحقق، أى التحقق الذى هو بمعنى تحقق منشأ انتزاعه ليس فى درجة تحقق الآخر بمعنى أن يكون عينه أو جزئه. و إن اتّفق العينيّة كما فى تعقل المجرد لذاته، فهو من دليل آخر؛ فإن التكافؤ

←

← الذى هو مقتضى التضايف أن يكون بينهما المعيّة بالذّات؛ لا التقدم و التأخر، كما قالوا لا علّيّة بين المتضايفين. بل مراده‌ﷺ أنه لا يمكن أن يكون العاقل الذى بإزاء هذا المعقول بالذات ذاتَ النفس التى عندهم مغايرة له و كالظرف له و لها وجود خال عنه»

إلى آخر ما أفاده. و هذا الكلام كماترى متضمن لتوجيه كلام صدرالمتألهين ﷺ بعد الإيراد عليه.

و قال الصدر فى أواخر الفصل الأول من الموقف الثالث فى علمه تعالى تحت عنوان «وهم و تنبيه»:

«و اعلم أنّ بعض الناس زعموا أن الحكماء استدلّوا على كون كل مجرّد عاقلاً... بل إنهم قالوا كل ما هو موجود مستقل الوجود مجرد عن المادة، فصورة ذاته موجودة لذاته لا لغيره؛ فيكون معقولا لذاته و عاقلا لذاته... فلما جاز كون كل مجرد معقولاً، فوجب أن يكون معقولاً بالفعل دائماً؛ فوجب أن يكون معقولاً لذاته مع قطع النظر عن غيره؛ فهو عاقل لذاته... .» (انتهى ما أردنا نقله من كلام صدرالمتألهين.)

و علّق السبزوارى ﷺ هيهنا تعليقة طويلة و قال فى ضمنها:

إن قلت: هل يمكن تتميم الدليل بأن يقال فهو عاقل لذاته؛ إذ المعقولية و العاقلية متضائفتان و المتضائفان متكافئان؛ فإذا كانت المعقولية فى مرتبة ذات المجرد بحيث لا وجود له إلا المعقولية، كانت العاقلية أيضاً فى مرتبة ذاته؛ لأن المفروض قطع النظر عن جميع الأغيار فى المعقولية.

قلت: نعم استدل المصنف‌ﷺ بهذا التكافؤ على اتحاد العاقل و المعقول فى العلم بالغير أيضاً فى رسالة *المشاعر* و غيرها؛ و لكن عندى أنه لا يثبت المطلوب مطلقا بهذا؛ إذ التكافؤ فى المرتبة الذى هو من أحكام التضايف لا يقتضى أزيد من تحقق احد المتضايفين مع الآخر و لو بنحو المقارنة لا مقدماً و لا مؤخراً؛ لا الاتحاد. كيف و العلة مضائفة للمعلول و المحرك للمتحرك و التكافؤ لا يستدعى إلاّ ثبوت المعيّة فى المرتبة بين طرفى كل منهما وسلب الترتيب بينهما؛ لا اتحاد هما وجوداً وحيثيتة؛ وإلاّ اجتمع المتقابلان فى موضوع واحد من جهة واحدة؛ و هذان و نحوهما، من التضايف الذى هو من أقسام التقابل بالإتفاق؛ كما سيصرح به. فما ذكر من أنه مع قطع النظر عن جميع الأغيار معقول فمع قطع النظر عنها عاقل، ممنوع إن سلك مسلك التضايف؛ لأن مفهوم المعقول بالنظر إلى مفهوم العاقل معقول. كيف و كل مضاف أمر معقول بالقياس إلى الغير. و الغرض أن المفهومين المتضايفين كما أنهما بمجرد تغاير مفهومهما لا يقتضيان تكثر الوجود و الحيثية، لا يقتضى تكافؤهما أيضاً الاتحاد و لا التكثر؛ و إن لا يأبى الاتحاد بدليل من خارج... .

ثم قال:

و الإنصاف أنه ليس مراده‌ﷺ لا فى تلك الرسالة و لا فى غيرها التمسك بمجرد التضايف؛ بل الملاك فى الاستدلال أنْ لا وجود و لا شأن للمدرك إلا المدركيّة؛ لأنه نوريّ علميّ و قد قرّر أن الوجود النوريّ علم و معلوم بحيث لو فرض عدمُ جميع أغياره و وجودُ ذاته، لكان وجوده وجوداً نورياً إدراكياً و إذا كان مدرِكاً و الحال هذه، فمدرَكه ذاته؛ إذ المفروض عدم الاغيار؛ كما فى المجرد بذاته بلا تجريد مجرد إياه؛ حيث لا وجود له سوى المدركيّة و ذاته مدركة لذاته.

ثم قال:

←

و الذى عندنا أن التضايف إحدى مقدمات البرهان الذى رامه الصدر ﷺ و لا يريد الصدر الاستدلال بمجرد التضايف.

و نحن نذكر للبرهان مقدمات مستفادة من كلام الصدر ﷺ و هى تنتج فى النظر البدوىّ شيئا لعلّه لا ينكره الشيخ و لا يكون موقعاً للنزاع؛ ثم نضيف إليها ما يتمّ معه المطلوب و يثبت الاتحاد الذى ينكره الشيخ و به يندفع الإيراد بأنّ ما يثبته البرهان لا ينكره الشيخ و ما ينكره الشيخ لا يثبته البرهان. أما المقدمات المستفادة صريحا من كلام الصدر ﷺ فهى:

الاولى أن الصورة على قسمين: مادىّ و مجرد. و الذى يمكن أن يكون معقولاً، هو الصورة المجردة عن المادة. و ذلك لأن الوجود المادى وجود مشوب قوّته بفعليّته و غائب بعضه عن بعض؛ و مناط العلم هو الحضور و عدم الغيبة؛ فالمعلوم المعقول لابد أن يكون موجوداً بوجود جمعى لا يغيب بعضه عن بعض و يكون بتمامه حاضراً مشهوداً؛ ولذا لا يكون الوجود المادىّ معلوماً إلا بصورة مجردة؛ فإنّ مناط العلم هو الحضور و الحضور بالتجرد. و هذا كلام نفيس ينبغى البحث حوله أكثر من هذا لولا ضيق المجال.

الثانية أن الصورة المعقولة ليست مستقلة فى الوجود عن عاقلها كاستقلال المتمكن عن المكان؛ بل وجودها لنفسها عين وجودها للعاقل. و قد بسطنا هذه المقدمة فى بعض مقدمات تصوير مورد النزاع؛ فراجع.

← «و لا يجرى ما ذكر فى المعلول بالذات؛ لأنّ المعلول معلول بالعلة المغايرة؛ لامع قطع النظر عن جميع الأغيار حتى العلّة؛ بخلاف المعقول بالذات؛ فإنه مع قطع النظر عن جميع الأغيار معقول و عنوان المعقول غير محتاج إلى العلّة كما فى الحق تعالى. و إن احتاج فمن جهة عنوان المعلول والإمكان. و مسلك التضايف أيضاً تام؛ لأن جهة التكافؤ فى القوة و الفعل؛ فإن المعقول بالفعل يستدعى العاقل بالفعل. انتهى (*الاسفار*، ج ٨، ص ١٦٩ ـ ١٧٠ ط جديد)

أقول: ظهر بما نقلناه من تعليقات المؤلف ﷺ على *الأسفار* أولاً أنّه ﷺ أفاد أنّ التضايف بمجرّده ليس دليلا على المطلوب؛ بل هو إحدى مقدمات الدليل. و هذا هو الذى ذكر الاستاذ ﷺ و قررناه.

و ثانياً أن رأى المؤلف ﷺ لم يتبدل فيما أفاده؛ بل ذكر الإيراد و دفعه كليهما فى جميع تعاليقه. نعم ذكر فى *المنظومة* فى موضع بحثنا أن دليل التضايف غير تامّ و لم يتعرض لتوجيهه و تصحيحه؛ لكنّه أعاد البحث فى علم البارى تعالى (ص ١٥٨) و أمر بالتأمل و أفاد فى الحاشية ما أفاده من التصحيح فى تعاليق *الأسفار*. و من هيهنا تعرف الخلل فى كلام بعض المحشين حيث زعم أن المؤلف ﷺ استبصر أخيراً و فهم صحة برهان التضايف بعد ما أورد عليه و ردّه.

ثم أقول: قد ظهر مما نقلناه من العبارات و من تقرير كلام الاستاذ ﷺ أن العمدة فى استدلال الصدر ﷺ هى كون الصورة المعقولة نورياً تجردياً حضورياً و أن المادية و الجسمانية مناط الغيبة و عدم الحضور و هو الجهل؛ و إذا كان هذا مناط الاستدلال، كفى أن يقال إن الصورة المعقولة مجردة و كل مجرد عاقل لنفسه؛ فلا حاجة إلى إضافة التضايف و لا سائر المقدمات. لكن لا يخفى أن هذه الكلمات مبنيّة على التخييل و الاستحسان و لا يطمئن إليها القلب؛ و الإذعان بعدم فهم حقيقة العلم يغنى عن هذه التمحّلات.

الثالثة أن الصورة المعقولة بتمام ذاتها معقولة؛ لا بشيء ثبت له المعقولية؛ بل المعقولية ذاتية لها، لا عارضة.

و الذى يستنتج من هذه المقدمات هو أنّ الصورة المعقولة و هى مجرّدة، لا بد أن تكون عاقلة لذاتها؛ ضرورة تعقل كل مجرد لذاته؛ فإن مناط التعقل هو الحضور و عدم الغيبوبة. و لا دخل فى إثبات هذا المطلب للمقدمة الثانية؛ بل يستنتج هذا المقدار ـ أعنى وجوب كون الصورة المعقولة عاقلة لذاتها ـ من المقدمة الأولى و الأخيرة. و لكن لقائل أن يقول إن هذا ليس مورداً للنزاع؛ إذ لم يكن الغرض إثبات معقولية الصورة المعقولة لذاتها؛ بل الغرض إثبات اتحاد النفس بالصورة المعقولة. و بعبارة اخرىٰ ان هيهنا أموراً ثلثة:

الأول تعقل النفس لذاتها و إدراكُها و شعورها بنفسها بالعلم الحضورى. و العلم و العالم و المعلوم فى هذا التعقل واحد و هذا أمر يسلّمه الشيخ؛

الثانى أن الصورة المعقولة مجردة؛ فهى مثل سائر المجردات تعقل ذاتَها؛ فيتحد العقل و العاقل و المعقول هيهنا أيضاً. و هذا هو الذى تكفّله البرهان و لم يكن مورداً للنزاع؛

الثالث أن الصورة المعقولة معقولة للنفس. و اتحادُهما هو المقصود بالإثبات و هذا شيء لم يثبته البرهان. فنقول فى مقام إثبات هذا أنه لا بد من زيادة مقدمة اخرى و هى أن الصورة المعقولة لو لم تكن موجودة فى مرتبة ذات النفس حاضرة عندها، كان وجودها فى مرتبة ذات النفس بالقوة؛ لا بالفعل. وبعبارة اخرى لو كانت الصورة المعقولة للنفس كالعرض لموضوعه، بل أو كالصورة لمادته، لم تكن الصورة المعقولة حاضرة فى مرتبة ذات النفس؛ بل كانت النفس فى مرتبة ذاتها واجدة لها بالقوة؛ بمعنى أنها قابلة لها. مثال ذلك أن البياض العارض على الجسم ليس موجوداً فى مرتبة ذات الجسم؛ بل مرتبة ذات الجسم فاقد للبياض و إنما هو أبيض بالعرض؛ و الأبيض بالذات هو البياض. و كذلك الصورة الحالّة فى الهيولى ليست متحققه فى مرتبة ذات الهيولى؛ إذ الهيولى قابلة، لا غير؛ حتى فى حال التلبس بالصورة؛ فإنّ مرتبة ذاتها هى القابلية و القوة؛ لا غير.

إذا عرفت هذا نقول لوكانت الصورة المعقولة للنفس كالعرض للموضوع أو بل كالصورة للهيولى، لما كانت النفس فى مرتبة ذاتها واجدة للصورة المعقولة؛ و لو لم تكن النفس فى مرتبة ذاتها واجدة للصورة لما كانت عاقلة لها؛ إذ مناط التعقلِ الحضور و الوجود. و نحن نعلم بالوجدان حضور الصورة المعقولة لدى النفس و معقوليتها لها بالفعل؛ و المتضايفان متكافئان قوة و فعلاً؛ فإذا كانت المعقولية بالفعل، وجب أن تكون العاقلية أيضاً بالفعل؛ و إذا كانت العاقلية ـ أعنى عاقلية النفس للصورة المعقولة ـ بالفعل، لم يكن إلا بالاتحاد.

فقد ظهر بهذا البيان أنه ليس غرض صدرالمتألهين‌ﷺ الاستدلال بمجرد التضايف؛ بل بهذا التضايف الخاصّ المنضم إليه سائر المقدمات؛ كما عرفت. والاساس فى هذا المقام عندنا توقف المسألة على الحركة الجوهرية و وقوع الاشتداد فى ذات الجوهر و كون المادة منضمة فى الصورة؛ لا منضمة إليها كما يقوله القائل بالهيولى القائل بأن هناك جوهراً هو المادة و جوهراً هو الصورة. و قد حققنا هذه المباحث فى الطبيعيات وذكرنا هناك عدم ثبوت الهيولى عندنا بالمعنى الذى يثبته المشاؤن؛ بل مرتبة من الجوهر مادة لمرتبة فوقها؛ فإذا اشتدّ و تبدّل بها، كانت المادة فى ضمنها موجودة بشخصها بحيث يصدق على المشتدّ ماكان يصدق عليه سابقاً من دون انضمام شيء إلى شيء و انحياز فى البين. و هذا عندنا هو أساس الاستدلال.

و أما النقض بالعلة و المعلول حيث إن العلة عالم بالمعلول و الحال أنها غير متحدة به، فالجواب عنه على ما يخطر ببالنا أن يقال لمّا كان المعلول مرتبة نازلة لوجود العلة و العلة مرتبة كاملة لوجود المعلول، صح أن يقال إن المعلول معلوم للعلة فى مرتبة ذات العلة؛ لتحققه هناك بنحو أكمل؛ كما أنه معلوم لها فى مرتبة ذات المعلول ايضاً؛ حيث إنه فيئها و عكسها و شأن من شؤنها؛ فافهم.[١]

---

١. أقول: يرد على هذا الاستدلال أولاً أن مناط العلم إن كان هو الاتحاد، فكيف يصحح العلم بالأشياء الخارجة عن ذات العالم ممّا يسمّى معلوماً بالعرض؟ و بعبارة أُخرى لازم البيان المذكور أن لا يتحقق العلم بغير ذات العالم أبداً و هو خلاف البديهة؛ و ثانياً أنه لو صحّ الاتحاد على ما ذكر، فكيف يصحح النسيان و الذكر؟ فهل يمكن الالتزام بأن النفس عند النسيان يبطل ذاتها كبطلان صورة الحيوان و النبات عند صيرورتهما جماداً؟ فهذا من أدلّ الدلائل على أن العلم كمال ثانٍ للنفس قد يثبت لها و قد يزول عنها و النفس باقية فى كلتا الحالتين. قال الله تعالى: «وَمِنكُم مَنْ يُرَدُّ إِلىٰ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلاَ يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً»(الحج: ٥).

١٤

غرر فى تعريف المعقول الثانى و بيان الاصطلاحين فيه

إن مباحث الامور العامة كلها أبحاث عن المعقولات الثانية دون المعقولات الاولى؛ إلا أن المقصود من البحث الذى نحن بصدده الآن هو بيان حقيقة المعقولات الثانية و إعطاء الضابطة لها و ملاك الفرق بينها و بين المعقولات الاولى؛ و لهذا عنونوا البحث بعنوان «تعريف المعقول الثانى».

و ينبغى أن نفسّر لفظ «المعقول» أولاً، ثم نتكلم على تعريف المعقول الثانى و المعقول الأول. فنقول: قسّم الحكماء من قديم الأعصار الإدراكات و الصور العلمية إلى حسية و خيالية و وهمية و عقلية. فالإدراك الحسّى سنخ من الإدراك غير سنخ الإدراك الخيالى؛ و الإدراك الخيالى سنخ غير سنخ الادراك العقلى و هكذا. نعم؛ قد أنكر علماء علم النفس من أهل العصر الإدراك الوهمى حسب تعريف القدماء؛ كما يظهر من صدرالمتألهين﵀ أيضاً التأمل فى وجود إدراك خاصٍّ مسمّى بالإدراك الوهمى فى قبال سائر الإدراكات و وجود قوة خاصّة مسمّاة بالقوة الواهمة فى عرض سائر قوى النفس. و لتحقيق هذه المسألة محل آخر.

و لا ريب عند أهل التحقيق فى تحقق مراتب ثلثة من الإدراك للنفس هى إلادراك فى مرتبة الحس و الإدراك فى مرتبة الخيال و الإدراك العقلانى. نعم؛ أنكر بعض فلاسفة الغرب من القرون الوسطىٰ الإدراكات العقلية و هم المسمّون بـ«الاسميّين» و سلك بعض آخر من أهل القرون الأخيرة كهيوم فى الإدراكات العقلية طريقاً يرجع إلى إنكار كونها سنخاً خاصاً من الإدراك فى قبال سائر الأقسام؛ و قد حقّق بطلان مذهبهم فى محلّه.

و توضيح تلك المراتب المتفاوتة للإدراك أن الإنسان فى بدءِ نشوئه لا يعلم شيئاً و لا يدرك شجراً و لا حجراً و لا أرضاً و لا سماء و ليس له تصور من شيء من الأشياء؛ و إنما يحصل له التصورات و

الإدراكات تدريجاً. و طريق حدوث الإدراكات له أنه يدرك فى أول صباوته طعماً من الطعوم كالحلاوة مثلاً إدراكاً بالإحساس؛ و ذلك عند ذوق الشيء الحلو؛ ثم يضبط ذلك الإدراك بسبب قوة خاصة نسمّيها «الحافظة» و يتذكّره فى بعض الأحيان بسبب قوة أُخرى نسميها «ذاكرة». ثم إنه إذا ذاق طعم الحلاوة مرة أُخرى أو مرات متعددة، حصل له بسبب تشابه الإحساسات و تداعى المعانى قدرةٌ على تصور معنى الحلاوة تصوراً كلياً؛ فإنه إذا تكرر عليه إحساس الحلاوة فى أوقات مختلفة و وجد تلك الإحساسات متشابهة، حصل له تجويز أن يرد عليه مثل تلك الإحساسات مرة أو مرات أُخر؛ و عندئذ ينتزع النفس عن تلك الإدراكات الجزئية المتمايزة معنى واحداً قابلا لأن يصدق على كل واحد من تلك الإدراكات و ما شابهها و ذلك المعنى الواحد هو كلى الحلاوة و هو مجرد عن الخصوصيات الزمانية و المكانية و غيرها التى كانت لتلك الادراكات الجزئيّة من الحلاوة.

فظهر بهذا البيان أن لإدراك الحلاوة مثلا فى أنفسنا مراحل ثلث: الاولى مرحلة الإحساس و هى إدراك الحلاوة حال ذوقها ذاك الإدراكَ الخاص الذى يجد الطفل؛ الثانية مرحلة الخيال و هى الصورة الخاصة المخزونة فى النفس عن تلك الحلاوة المحسوسة؛ الثالثة مرحلة التعقل و هو المعنى الكلى للحلاوة الذى لا دلالة له على الخصوصيات أبداً. و هكذا يكون حال سائر المعانى فإن أول ما يحصل للطفل هو الإدراك فى مرتبة الاحساس ثم الادراك فى مرتبة الخيال؛ ثم الإدراك فى مرتبة التعقل. و قد ظهر بهذا أنه كما تكون الإدراكات على ثلثة أقسام، كذلك تكون للنفس قوى و مراتب هى القوة الحاسة و الخيال و العقل؛ و من اختلاف الآثار نحكم بوجود القوى المختلفة و التفصيل فى مباحث النفس.

إذا عرفت هذا، ظهر لك أن المراد من المعقول هو المعنى الكلى القابل لأن يصدق على كثيرين و هو الذى ينقسم إلى أوّلىّ و ثانوىّ؛ و ليس هذا التقسيم للمحسوسات و المتخيلات؛ إذ لا معنى للمحسوسات الثانوية و المتخيلات الثانوية.

و أما تعريف المعقولات الثانية و بيان الفرق بينها و بين المعقولات الاولى فيستدعى بسطاً فى الكلام. و نحن نذكر أولاً ما يستفاد من المصنفﷺ فى هذا المقام و ما فيه من الأنظار؛ ثم نتبعه بما تيسّر لنا من التحقيق.

و محصل ما ذكره المصنفﷺ أنّه إذا عرض محمول لموضوع و اتّصف الموضوع بذلك المحمول، كان هناك حالتان و نسبتان: إحديهما اتصاف الموضوع بالمحمول؛ والأُخرى عروض المحمول للموضوع. و حينئذٍ فإمّا أن يكون ظرف كلٍّ من العروض و الاتصاف هو الخارج؛ أو الذهن، أو يكون ظرف الاتصافِ الخارجَ و ظرف العروض الذهن. و أما العكس فليس معقولاً. فالاول معقول أوّل بكل اصطلاح و مثاله البياض العارض على الجسم؛ فإن اتصاف الجسم بالبياض و عروض البياض على

الجسم بمعنی لحوقه به وانضمامه إلیه کلیهما فی الخارج؛ لأنا إذا قلنا: «الجسم أبیض»، کان مرادنا بیان الوصف الخارجی للجسم الخارجی؛ فما هو متصف بالبیاض هو الجسم الخارجی و ما هو عارض علی الجسم هو البیاض الخارجی؛ فإذن ظرف کلٍّ من اتصاف الجسم بالبیاض و عروض البیاض علی الجسم هو الخارج؛

و الثانی معقول ثانٍ باصطلاح المنطق و مثاله الکلیة العارضة علی الإنسان فی ظرف الذهن؛ فإن الإنسان الموجود فی الخارج لا یتصف بصفة الکلیة؛ و إنما یتصف بالکلیة الإنسان فی ظرف الذهن؛ کما أنّ لحوق الکلیة للانسان و عروضها علیه فی ظرف الذهن؛ لا الخارج؛

و الثالث معقول ثانٍ باصطلاح الفلسفی و مثاله الإمکان و الوحدة العارضة علی الشیء؛ فإن الشیء الموجود فی الخارج، مثل زید، یتصف بأنه واحد و ممکن؛ فیکون الخارج ظرف الاتصاف؛ لکن لیس شیء من الوحدة و الإمکان ضمیمة تلحق زیداً فی الخارج مثل البیاض اللاحق للجسم. توضیحه أنا إذا فرضنا شیئاً متصفا بالبیاض و الوحدة، فالبیاض و الوحدة و إن اشترکا فی کونهما وصفین لذلک الشیء الموجود فی الخارج، لکن بینهما فرق و هو أن مفهوم البیاض یحکی عن أمر موجود فی الخارج غیر الموصوف؛ و مفهوم الوحدة لا تحکی عن أمر موجود فی الخارج فی قبال الموصوف. و هذا واضح؛ و لو فرضنا أن بحذاء الوحدة أمراً موجوداً فی الخارج غیر ما بحذاء الموصوف، لزم أن یکون فی الخارج أمران اثنان یتصف کل منهما بالوحدة و ینقل الکلام إلی الوحدة التی هی صفة کل واحد من الاثنین و لازم القول بتعدد ما بحذاء الموصوف بالوحدة و الوحدة خارجاً هو أن الاثنین المفروضین أربعةٌ و الأربعة ثمانیة و یتسلسل. فنعرف بهذا أن الوحدة لیست أمراً ینضم إلی الموصوف بها فی الخارج؛ فإذن عروضها علی الموصوف و لحوقها له فی الذهن لا الخارج؛ و إن کان الاتصاف بها فی الخارج؛ لأن الموصوف بها هو الأمر الخارجی.

هذا محصل ما یمکن أن یستفاد من المصنف‌ﷺ فی تعریف المعقول الثانی و لعل هذا البیان مما تفرّد به المصنف‌ﷺ؛ فانا لا نعهد مثله عن الحکماء السالفین مثل ابن سینا و صدرالمتألهین إلاّ کلاماً فی بعض فصول *الأسفار* ربما یستشمّ منه هذا المعنی.

و علی أی تقدیر ففی ما سلکه المصنف فی تعریف المعقول الثانی أنظارٌ:

أما أولاً فلأنّه جعل المقسم للأقسام التی ذکرها العارض بلحاظ عروضه و وقوعه محمولاً لمعنی آخر؛ و الحال أنه لا دخل للمحمولیة فی الفرق بین المعقول الأول و المعقول الثانی؛ فإنّ المعقول الثانی یمتاز عن المقعول الأول مع قطع النظر عن العروض و الحمل؛ فإنّ مفهوم الإنسان معقول أوّل و إن لم

يعرض مفهوماً آخر. على أنّه لا يظهر مما ذكر المصنف ملاك الأوّلية و الثانويّة فى المعقول.

و أما ثانياً فلأنّ تفكيک ظرف العروض عن الاتصاف غير معقول و هل الاتصاف أمر مغاير للعروض حقيقة حتى يجوز تحقق أحدهما فى ظرف و تحقق الآخر فى ظرف آخر؟ إنّ غاية ما يمكن أن يقال فى الفرق بين العروض و الاتصاف هو أنّ مفاد القضية الحملية ليس مجرد الحكم باتحاد معنيين و انطباق أحدهما على الآخر؛ بل هو مشتمل على أمر زائد يمتاز به الموضوع عن المحمول و يصير به الموضوع أصلاً و المحمول فرعاً متفرعاً عليه؛ و ليس الحكم باتحاد الموضوع و المحمول كالحكم بتساوى كمّيّتين كل واحدة مع الاخرىٰ؛ بل هو حكم باتحاد أمر يفرض أصلاً لأمر آخر يجعل فرعاً متفرعاً عليه. فالاتحاد الذى يكون مفاد القضية يختلف اعتباراً إذا لوحظ من ناحية الموضوع أو من ناحية المحمول؛ فإنه من طرف الموضوع عبارة عن الاتصاف و الواجدية و من طرف المحمول عبارة عن اللحوق و العروض. هذا ما يمكن أن يقال فى بيان الفرق بين الاتصاف و العروض. و لكنه لا يُسمن و لا يغنى عن شىء؛ لأنه لا دليل على اعتبار الأصل و الفرع فى جميع الحمليات؛ خصوصاً فى مثل قضية «زيد إنسان» أو قضية «الإنسان حيوان ناطق»؛ إذ لا وجه لأن يقال إن اعتبار الاتحاد فى هذه القضية من جانب الإنسان بالاتصاف و من جانب الحيوان الناطق باللحوق و العروض. مضافاً إلى أنّ الفرق المذكور فرق اعتبارى و لا يعقل التفكيک فى الظرف إلا مع كون الفرق حقيقياً و المصداق متعدداً حتى يقال إن مصداق الاتصاف مثلاً ظرف الخارج و مصداق العروض ظرف الذهن. و أما مع كون الفرق بين الاتّصاف و العروض بالاعتبار فكيف يجوز أن يقال إنّ ظرف أحدهما الخارج و ظرف الآخر الذهن؟

و أما ثالثاً فلأن ما يقال فى القسم الثالث من أن ظرف اتصافه هو الخارج و ظرف عروضه الذهن؛ فيه خلط بين المفهوم و المصداق؛ فإن ما يتصف به الموضوع فى الخارج هو مصداق المحمول و ما يعرض على الموضوع فى الذهن هو مفهوم المحمول فتأمّل.

و أما رابعاً فلأن العروض فى التقسيم لم يستعمل بمعنى واحدٍ؛ حيث اريد منه فى القسم الأول الحلول و الانضمام الخارجى و هو العروض باصطلاح باب المقولات و فى القسم الثالث حمل الشىء الخارج عن ذاتٍ عليه.

و أما خامساً فلأن ما يقال فى المعقولات الثانية المنطقية أن ظرف عروضها و اتصافها هو الذهن لايخلو عن إشكال؛ فإن معنى كون ظرف العروض و الاتصاف الذهن لا بد أن يكون نظير معنى كون ظرفهما الخارج فى القسم الأول؛ و معلوم أن معنى كون ظرف كل من العروض و الاتصاف الخارج فى القسم الأول؛ هو أن الموضوع متصف بالمحمول فى الخارج و المحمول عارض منضم إليه فى الخارج

بحیث یکون وجود المحمول غیر وجود الموضوع من نظر فی عین کونهما متحدا بنظر آخر. و الحاصل أن ما بحذاء المحمول فی الخارج مرتبة خاصة من الوجود انضمت إلی أصل وجود الموضوع. و علی هذا فلا بد أن یکون معنی قول المصنف ﷺ فی القسم الثانی إن ظرف العروض و الاتصاف هو الذهن أن المحمول قد عرض للموضوع و انضم إلیه فی الذهن کانضمام کل عرض إلی موضوعه؛ و لا ریب أنه و إن جاز أن یکون لحقیقة نفسانیة عرض نفسانی حالّ فیها، إلا أن المفهوم الذهنی بما هو ذهنی و شأنه الحکایة لا یجوز أن یلحقه عرض؛ و من الواضح أن شیئاً من المعقولات الثانیة المنطقیة لیس وجوداً ذهنیاً لأمر خارجی. مضافا إلی أن ما یعدّ أمثلة لهذا القسم، مثل الکلیة و النوعیة، لیست حقیقة نفسانیة منضمة إلی الذات المتصفة بها؛ فإن کلیة الإنسان مثلاً لیست إلا إطلاق مفهوم الإنسان و عدم تقیدها بشیءٍ. و ما ربما یتوهم من أن الکلیة أمر وجودی مسمی بالإرسال و یفرق بها بین اللابشرط القسمی و المقسمی غیر صحیح کما حققناه فی محلّه. فإذن یمکن أن یقال إن اتصاف الإنسان فی الذهن بالمعقولات الثانیة المنطقیة أشبه باتصاف الموضوعات بالمعقولات الثانیة الفلسفیة من اتصافها بالأعراض الخارجیة.

و یمکن توجیه هذا التقسیم الغیر المعقول بحمل الاتصاف علی الوجود الرابط و حمل العروض علی الوجود المحمولی النفسی؛ کما أفاد المصنف فی تعلیقاته علی الفصل الثانی من المرحلة الثانیة من الامور العامّة *للأسفار*. فمعنی قولهم فی القسم الأول أن ظرف الاتصاف و العروض کلیهما هو الخارج هو أن ظرف الوجود الرابط و الوجود فی نفسه کلیهما هو الذهن و معنی قولهم فی القسم الثالث أنّ ظرفهما هو الذهن أنّ ظرف الوجود الرابط و الوجود فی نفسه هو الذهن و معنی قولهم فی القسم الثانی أن ظرف الاتصاف هو الخارج و ظرف العروض هو الذهن هو أن ظرف الوجود الرابط الخارج و ظرف الوجود النفسی الذهن؛ و قد ذهب بعض الحکماء کصدرالمتألهین فی البحث عن نحو وجود المعقولات الثانیة الفلسفیة أن لتلک المعانی فی الخارج وجودات رابطة؛ لا وجودات نفسیة؛ هذا.

و لکن یرد علی هذا التوجیه أولاً أنّه أیّ مناسبة فی تسمیة الوجود الرابط اتصافاً و الوجود المحمولی عروضاً و ما وجه هذه التسمیة؟ و ثانیاً أنّه لا یکون التقسیم المذکور بعد هذا التوجیه أیضاً صحیحاً؛ لأن بعض الامور (ذات الواجب) و إن لم یکن له فی الذهن وجود نفسی، إذ وجوده النفسی منحصر فی الخارج، إلا أن سائر الامور کنفس الأمثلة التی ذکرها المصنف ﷺ للقسم الأول لها وجودات نفسیة فی الخارج و فی الذهن؛ و بهذا التوجیه لا بد أن یقال إن ظرف عروضها الخارج و الذهن معاً؛ ففی الحقیقة تصیر الأقسام أربعة.

ثم إنهم ذکروا فی مقام التمثیل للقسم الثالث الابّوة و البنوّة و نظائرهما؛ فعدّوا مثل هذه المعانی

الإضافية من المعقولات الثانية الفلسفية؛ و هذا خلاف مبنى القوم؛ لأنّ هذه المعانى عندهم من المعقولات الاولى. و لو تسلمنا التوجيه المذكور آنفاً، لم يندفع هذا الإشكال؛ لأن من المسلم عند القوم كون الإضافة إحدى المقولات و الابوة و البنوة و أمثالها من هذه المقولة؛ فكيف تعدّ من المعقولات الثانية و المقولات كلها معقولات اولى كما سيتّضح لك ممّا نحقّقه فى تعريف المعقولات الثانية.

١٥

التحقيق فى تعريف المعقولات الثانية

والتحقيق فى تعريف المعقولات الثانية الفلسفية و الفرق بينها و بين المعقولات الاولى أن يقال بعد التنبه لما قدمناه فى صدر البحث من أنّ الإدراكات تنقسم إلى حسى و خيالى و عقلى إن المعقولات الأولى هى التى تحصل للنفس بعد طى مرحلتى الحس والخيال بحيث تكون الصورة المعقولة عين الصورة المتخيلة و الصورة المتخيّلة عين الصورة المحسوسة و الصورة المحسوسة عين ما هو موجود فى الخارج. و الغرض من العينية أن مهية واحدة لها أنحاء من الوجود: الوجود الخارجى و الوجود الذهنى فى مرتبة الحس و الوجود الذهنى فى مرتبة الخيال و الوجود الذهنى فى مرتبة العقل. و التفاوت بين هذه الصور إنما هو فى أنحاء وجوداتها؛ لا فى أنفسها، كما قرّر فى مسألة الوجود الذهنى أن الصورة الذهنية هى المهية الخارجية عيناً. و توضيح ذلك أن الإنسان فى ابتداء نشوه لا يعلم شيئاً. ثم إنه إذا أبصر أمّه مثلاً حصل له إدراك جزئى حسى من الإنسان و هو إدراكه صورة امّه فى زمان الإبصار ثم إن النفس تضبط تلك الصورة الخاصة بعد المشاهدة الواحدة أو بعد مرّات من المشاهدة و تتذكرها فى بعض الأحيان. و إدراك الطفل تلك الصورة الخاصة بالتذكر عند غيبتها عن الحس الباصر إدراك فى مرتبة الخيال. ثم إنه إذا شاهد الطفل أفراداً متعددة من الإنسان فى طول الزمان حصل له بسبب مشابهة تلك الصور الخاصة قدرة على إدراك صورة كلية من الإنسان يصح أن يصدق على كل واحد من تلك الأفراد التى شاهدها و على ما لم يشاهده من الأفراد؛ و قد سبق تصوير هذا التجريد و التعميم الذى هو من عمل الذهن فى صدر البحث. فالمعقولات الاولى هى الصور التى حصلت للنفس بعد ادراك حسى ثم خيالى من المحسوسات؛ فهى مأخوذة من الخارج مستقيماً بطى المراحل الثلثة الحس و الخيال و العقل. و لا يخفى أن كل واحدة من هذه المعقولات تصدق على جملة من الموجودات الخارجية غير ما تصدق عليها

الاخرى؛ فهى التى نبين بها الموجودات و نميّز بها أقسامها؛ فنشير إلى عدة من الموجودات و نبيّنها بعنوان الإنسان و نشير إلى عدة اخرىٰ و نحكى عنها بعنوان الشجر و هكذا. فالمهيات كلها معقولات اولى. و بهذا البيان يخرج تعريفها هكذا: إذا حصل للذهن صورة معقولة من جملة من الأشياء الموجودة بالطريق الذى سبق بيانه، سمّيناها «معقولاً اولاً» و هى التى تحمل على عدة من الموجودات مقروناً بالإشارة الحسية أو العقلية فى مقام بيان حقيقتها و ذاتها.

و هيهنا قسم آخر من المعقولات ليس كالقسم المتقدم؛ و إذا حملت على جملة من الموجودات، ليس حملها عليها لبيان حقائقها و حكاية ذواتها؛ بل لبيان أحكامها. و بعبارة اخرى ليس لها وجودات نفسية بمعنى أن تكون ذواتاً لها وجودات خاصة فى عرض سائر الذوات؛ مثل الوجود و العدم و الإمكان و الوجوب و الحدوث و القدم و الوحدة و الكثرة. فهذه المفاهيم ليست مناطات لتذوّتات الموجودات و تعيّنات الأشياء؛ و هى المعقولات الثانية.

المقولات بتمامها ـ و هى شاملة لجميع الأنواع و الأجناس ـ معقولات اولى؛ و عند التحقيق تقسيمات المقولات المعروفة راجعة إلى المعقولات الاولى بمعنى أن المعقولات الثانية خارجة عن تلك التقاسيم. فلو سأل سائل عن أنّ الامكان من أىّ مقولة مثلاً، يجاب عنه بأن الامكان ليس داخلاً فى شىء من المقولات، فإن مقسم المقولات هو المعقول الأول؛ دون المعقول الثانى.

فقد ظهر بما قدمناه من البيان أن المعقولات الاولى تفترق عن المعقولات الثانية بوجوه:

الأول أن المعقولات الاولى قد أخذها الذهن من الخارج مستقيماً و ليست المعقولات الثانية كذلك فإن البياض مثلاً له وجود خاص فى الخارج فى عرض وجود الجسم؛ و إن اتحدا فى نظر آخر؛ و الإنسان يحس بصورة البياض؛ ثم يحصل له صورته فى الخيال و بعد التعميم و التجريد يحصل البياض عند عقله بصورة كلية و يصح لنا أن نقول إن فى الموجودات قسما خاصا هو البياض فى قبال الجسم و سائر الموجودات. و ليس كذلك الوحدة مثلاً. ففرق بين اتصاف الجسم بالبياض و بين اتصافه بالوحدة؛ إذ لا يجوز أن يقال إن وحدة الجسم موجود خاص من موجودات الخارج غير الجسم كما يجوز ذلك فى البياض و قد تقدم شرح ذلك.

و يمكن تحليل هذا الفرق إلى أمرين: ١. أن المعقولات الاولى أقسام الموجودات و المعقولات الثانية أحكامها وأوصافها؛ ٢. أن المعقولات الاولى صور مأخوذة من الخارج مستقيماً و المعقولات الثانية صور منتزعة عن المعقولات الاولى. و قد بينا طريق الانتزاع فى المقالة الخامسة من كتاب *اصول الفلسفة*؛ فراجع.

الثانى أن المعقولات الاولى مسبوقة بالإدراك الحسى و الادراك الخيالى. فإن للإنسان إدراكا حسياً من المرارة مثلاً و هو إدراكه لها عند ذوقها، و إدراكاً خيالياً و هو إدراكه لها عند تذكر المرارة الخاصة التى ذاقها، و إدراكاً عقلياً و هو إدراكه كلىّ المرارة المجردة عن الخصوصيات و التعينات المكانية و الزمانية و غيرها. و ليست المعقولات الثانية كذلك؛ فليس لنا منها إدراك حسى أو خيالى؛

الثالث أن المعقولات الثانية لها جهة العموم و المعقولات الاولى لها جهة الاختصاص و التعين؛ و لا أقل من الاختصاص بمقولة خاصة. و بعبارة اخرىٰ أن للمعقولات الثانية جهة فلسفية و هى عمومها؛ و لولاها لما تحقق للانسان فلسفة و لولا الفلسفة بمعناها الواقعى لما قام علم على ساقه. و من هيهنا نقول ان قدرة الذهن على انتزاع المفاهيم العامّة الفلسفية أعظم خطراً و أهمية من قدرتها على التجريد و التعميم كما ربما يظّن؛ فإن الحكماء ذكروا أن فضل الإنسان على سائر الحيوان إنما هو بسبب قدرته على التجريد و التعميم و تصور المعانى الكلية؛ و ليس هذا النحو من الإدراك للحيوان؛ و لذا ذكروا فى مقام تعريف الإنسان أنه حيوان ناطق يريدون بالنطق قوة إدراك الكليات. و الذى نراه نحن هو أن قدرة الإنسان على انتزاع المعقولات الثانية من المعقولات الاولى هى الخطب؛ فإن الإنسان بواجديته للمفاهيم العامة يقدر على صوغ القضايا التى يؤلف منها القياسات و بها يتيسّر له نيل العلوم و لهذا نقول إنه لو قيل فى تعريف الانسان إنّه حيوان ناطق فيلسوف و يراد بهذه الكلمة قدرته على المفاهيم العامة، لكان التعريف أسدّ و أوضح.

و عليك بإتقان ما ذكرناه فى بيان المعقولات الاولى و الثانية و لا يختلطنّ عليك المعقولات الثانية بالامور النفسانية كالإرادة و اللذّة و الشوق و الحب و غيرها فإنّ أنفسها و ذواتها من الامور العينيّة؛ لا من الامور الذهنية المعقولة. و أما معقولاتها، أى تصوراتها الكلية، فإنها من المعقولات الاولى و صور الموجودات الخارجية. توضيح ذلك أن لنا أقساماً ثلثة من المعقولات؛ الأول المعقولات التى هى صور الموجودات الخارجة عن أنفسنا؛ كالبياض و الحلاوة و الكم و غيرها؛

الثانى المعقولات التى هى صور موجودات نفسانية؛ كالإرادة و الحُبّ و الشوق و غيرها. و هذا القسم يشارك القسم الأول فى الحكاية عن ذوات الأشياء الخاصة و بيان أقسام الموجودات. فهذان القسمان معقولات اولى؛

الثالث المعقولات التى ليست صوراً لموجودات خاصة تكون ملاكات لبيان ذواتها؛ بل هى مفاهيم عامة تحمل على الموجودات و يبين بها أحكامها؛ لا حقائقها و أقسامها فهى أوصاف سائر الموجودات؛ فيقال فيها إن لها الوجود الرابط، دون الوجود النفسى؛ و هذا على مذهب شيخ الإشراق و

أتباعه؛ أو إنها ليست موجودات فى قبال سائر الموجودات؛ و هذا على التحقيق.

و قد ظهر بهذا وجه تسمية هذا القسم من المعقولات بـ«المعقولات الثانية» و ذلك لأنها تتجلّى للذهن حالة و صفة للمعقولات الاولى؛ فهى من حيث إنها معقولة، واقعة فى الدرجة الثانية. و لا ينافى هذا كونها من نظر آخر ـ أعنى من نظر ارتباطها بالخارج ـ واقعة فى الدرجة الاولى؛ كما هو مقتضى التحقيق من أصالة الوجود و اعتبارية الماهية.[١]

بقى هيهنا أمران: أحدهما تعريف المعقولات الثانية المنطقية و الفرق بينها و بين المعقولات الثانية الفلسفية؛ و الآخر بيان النسبة بين المعقولات الاولى و الثانية الفلسفية و المنطقية و بين القضايا الخارجية و الحقيقية و الذهنية.

أما الأول فقد عرفت أن المعقولات الاولى هى الصور الحاكية عن حقائق الموجودات و أقسامها؛ سواء كانت اموراً خارجة عن النفس، أو اموراً نفسانية كاللذة و الكراهة و الإرادة و المحبة و غيرها، و أن المعقولات الثانية الفلسفية هى الصور الحاكية عن أحكام الموجودات الخارجية بما هى خارجية و أوصافها.

و أما المعقولات الثانية المنطقية فهى تشارك المعقولات الثانية الفلسفية فى عدم كونها صوراً حاكية عن تذوّتات موجودات العالم و كونها صفة عامة لها؛ لكنها تفترق عنها بأن المنطقية صفات للمهيات بما هى ذهنية و الفلسفية صفات لها بما هى خارجية. و منه يعلم أنه لا بد من تخصيص المعقولات الثانية الفلسفية بغير المعقولات الثانية المنطقية؛ لا جعلها أعم منها؛ إلا أن نعرفها بتعريف سلبىّ بأن نقول إنّ المعقول إما أن يكون صورة حاكية عن ذات شىء من الموجودات أو لا. فالأول هو المعقول الأول و الثانى هو المعقول الثانى الفلسفى. فإن كان وصفا لأمر ذهنى بما هو ذهنى، فهو المعقول الثانى المنطقى. و فيه ما لا يخفى؛ فإنّه بعد تمايز القسمين واقعاً، يجب وضع اصطلاحين يخصّ كل منهما أحدهما. و لايخفى أن تسميتهما بالفلسفى و المنطقى حسن مناسب جدّاً.

و اعلم أنه يرى فى كلمات القدماء إطلاق المعقول الثانى على كل من القسمين و لم يكن الاصطلاحان عندهم متمايزين؛ فكأنهم كانوا يجدون القسمين مشتركين فى بعض الوجوه. و ليس إطلاق قدماء الفلاسفة المعقول الثانى على معنى أعم من المنطق قطعياً.

---

١. أقول: هذا كلام لامعنى معقول له. فأى معنى لقوله: «من نظر ارتباطها بالخارج»؟ فهل ارتباطها بالخارج غير نحو أخذها من الخارج و حصولها عند العقل؟ و لا يبقى بعد هذا شىء إلا أن يدّعى أن هذه المعانى و ان كانت اعتبارية، إلا أنها فى الحقيقة أصيلة و هل هذا إلا التناقض؟

و أما الثانى ـ أعنى النسبة بين الأقسام الثلثة من المعقولات و بين الأقسام الثلثة للقضايا ـ فالذى يذكره المصنفﷺ فى هذا الباب هو أن القضايا المعقودة بالمعقولات الثانية الفلسفية حقيقيةٌ و القضايا المعقودة بالمعقولات الثانية المنطقية ذهنيةٌ و لا يحكم بحصر القضايا الذهنية بالعقد من المعقولات الثانية المنطقية و لا بحصر القضايا الحقيقية بالعقد من المعقولات الثانية الفلسفية.[1] و التحقيق عندنا هو أن المعقول الثانى المنطقى هو ما يعقد به القضية الذهنية و بالعكس. و أما القضية الخارجية و الحقيقية فيجوز عقد كل منهما من المعقولات الاولى أو المعقولات الثانية الفلسفية.

---

١. أقول: يستفاد منه الحصران؛ حيث ذكر فى الحاشية أن هذين رسمين آخرين لهما.

١٦

غرر فى ان الوجود مطلق و مقيد و كذا العدم

الغرض من هذا الغرر أن كلا من الوجود و العدم ينقسم إلى قسمين: مطلق و مقيد. فالوجود المطلق هو ما يقع محمولاً فى القضايا البسيطة و الوجود المقيد هو ما يقع محمولاً فى القضايا المركّبة. و العدم المطلق هو رفع الوجود المطلق و العدم المقيّد هو رفع الوجود المقيد. هكذا قيل و لا بد فى شرحه من بيان مقدمات:

الاولى أن المنطقيين قسّموا القضايا الحملية إلى قضايا بسيطة و مركبة. فالقضية البسيطة هى التى يكون موضوعها ماهية من المهيات و مفهوما من المفاهيم و محمولها الوجود؛ كما يقال: «الإنسان موجود» و «العدد موجود» و أمثالها. و النظر فى هذه القضايا إلى بيان وجود شىء أو نفيه. والقضية المركبة هى التى يكون موضوعها معنى مفروض الوجود و محمولها صفة يراد إثباتها أو نفيها لذالك الموضوع الذى فرض وجوده؛ كما فى مثل قولك: «الإنسان كاتب»؛ فإن وجود الانسان فى هذه القضية أُخذ مفروضاً مسلماً و القصد إنما هو متوجه إلى إثبات الكاتبيّة له أو نفيها عنه.

و لا ريب أن هذين القسمين من القضايا نحوان مختلفان؛ فإنا نعلم أن أنفسنا قد تكون بصدد الاستفهام عن أصل وجود شىء أو عدمه و قد تكون بصدد الاستفهام عن أوصاف الشىء المفروض الوجود و حالاته. و العلوم كلها تبحث عن عوارض موضوعاته بعد فرض وجودها و لا يبحث شىء من العلوم عن وجود موضوعه أو عدمه. فإن علم الحساب مثلاً يبحث عن أحكام العدد من دون أن يبحث عن أصل وجوده و حقيقته؛ و علم الطب يبحث عن امور مرتبطة ببدن الإنسان و لا يبحث عن وجود الإنسان و هكذا. و الذى يبحث عن وجودات الأشياء نفياً و إثباتاً هو العلم الإلهى؛ أعنى الفلسفة.

و الفرق بين القسمين المذكورين للقضايا بالبساطة و التركّب بتفصيل مبيّن فى المنطق. و قد تسمى القضايا البسيطة بـ «الهليات البسيطة» و بـ «مفاد كان التامة» (فى الموجبات) أو «ليس التامة» (فى

السوالب)؛ و القضايا المركبة بـ «الهليات المركبة» و بـ «مفاد كان الناقصة» أو «ليس الناقصة».

الثانية أن القضايا تنقسم بتقسيم آخر إلى موجبة و سالبة كما حقّق فى المنطق. و قد وقع الاختلاف فى حقيقة السالبة بين السابقين من الفلاسفة كابن سينا و الطبقة المتأخرة عنهم إلى أوائل القرن الحادى عشر الهجرى كما بيّن فى الكتب المبسوطة. و الذى يقتضيه التحقيق و قد ذهب إليه أهل الأعصار القريبة منا، هو مختار قدماء الفلاسفة الإسلامية و محصله أن السالبة لا مفاد لها إلا رفع النسبة الإيجابية. و على هذا فمفاد السالبة البسيطة هو رفع مفاد الموجبة البسيطة و مفاد السالبة المركبة هو رفع مفاد الموجبة المركبة.

الثالثة أنا إذا لاحظنا مفاد القضية البسيطة عرفنا أن المحمول فيها هو الوجود المطلق؛ و إذا لاحظنا مفاد القضية المركبة وجدنا المحمول فيها كأنه الوجود المقيد. فإن قولنا: «الإنسان كاتب» فى قوة قولنا: «الإنسان موجود كاتباً»؛ إذ الغرض هو بيان وجود الكتابة للإنسان. فالمحمول فى القسمين هو الوجود؛ إلا أنه مطلق فى أحدهما و مقيد فى الآخر. هذا؛ و إن جاز أن يقال بنظر آخر إن المحمول فى القسم الثانى هو الكاتب، دون الوجود؛ و إنما الوجود رابط، لا غير.

و يمكن أن يقال إن لنا أنحاء ثلثة من القضايا لا يجوز إهمالها: الأول ما يكون المحمول فيه الوجود المطلق؛ كقولنا: «الإنسان موجود». الثانى ما يكون المحمول فيه الوجود المقيد؛ كقولنا: «زيد موجود فى هذا الزمان»؛ نريد به حمل الوجود الخاص المقيد على الموضوع. الثالث ما يكون المحمول فيه غير الوجود؛ كما فى قولك: «الانسان كاتب». و الأوّلان يقعان جواباً عن الهلية البسيطة و الأخير يقع جواباً عن الهلية المركبة. و الأمر فى العدم هكذا يظهر بقياسه إلى الوجود.

إذا تمهّدت هذه المقدمات ظهر معنى ما قيل فى بيان الوجود المطلق و الوجود المقيد و العدم المطلق و العدم المقيد و ظهر أيضاً أن نسبة هذا التقسيم إلى العدم لايخلو عن مسامحة؛ لأن العدم لا ينقسم إلى القسمين؛ إذ ليس فى الواقع لنا عدم مطلق و عدم مقيد؛ بل الصحيح هو عدم الوجود المطلق و عدم الوجود المقيد. و لا يخفى الفرق بين أن يكون العدم متصفاً بالإطلاق و التقييد و بين أن يكون مايضاف إليه العدم متصفا بهما. و لعلّ التعبير بانقسام العدم إلى المطلق و المقيد نشأ ممن يخالف مختاره فى باب القضايا السالبة لما اخترناه و بيناه فى المقدمة الثانية.

١٧

غرر فى ان المعدوم ليس بشيئ

لا ريب أن العدم ليس عينية واقعية؛ بمعنى أنه لا يوجد له فى ظرف من الظروف و وعاءٍ من الأوعية مصداق واقعى؛ و قد مرّ فى مبحث أصالة الوجود أنه لا مصداق واقعى لشيئ سوى الوجود. فالعدم بطلان محض و هلاك بحتٌ لا شأن له فى عالم الأعيان أصلاً.

و لكن لا يخفى أن للعدم مفهوماً فى أذهاننا مغايراً لمفهوم الوجود و المهيات و كما أن مفهوم الوجود زائد على المهيات، مفهوم العدم أيضاً زائد عليها. و للذهن أحكام و قضايا يقع العدم موضوعاً أو محمولاً لها و ليست تلك القضايا أقل من القضايا التى يكون الوجود موضوعاً أو محمولاً فيها. فكما أنّ أنحاء تصوراتنا و تفكراتنا مخلوطة بالمهيات، فكذلك هى مخلوطة بالعدم و المعدوم أيضاً. فالعدم كالمهية و إن لم يكن له فى عالم العين مصداق واقعى، و لكن له فى الذهن شأن خطير. و التحقيق فى المسائل الفلسفية غير متيسّر بدون معرفة الذهن و شؤونه.

فمن مسائل العدم و المعدوم أن العدم لا ينقسم إلى ثابت و منفى. و بعبارة اخرى كل ما هو معدوم فهو بطلان محض و منفىّ بالمرة. و كما لا يصدق له الوجود، كذلك لا يصدق له الثبوت أيضاً و هذا واضح؛ إلاّ أن بعض المتكلمين لمّا وقعوا فى بعض المعضلات و لم يعرفوا المخلص عنها، التزموا بتقسيم المعدوم إلى ما له تقرر و ثبوت فى عين المعدومية و مالا تقرر له أصلاً و هو منفى رأساً؛ فعدّوا الممكنات المعدومة من القسم الأول و الممتنعات من القسم الثانى.

ربما أمكن أن يقال إن هذا البحث لفظى راجع إلى اللغة؛ فإنه يرجع إلى أن الوجود و الثبوت هل هما مترادفان فى لغة العرب أم لا؟ و كذلك العدم و النفى. و إذا كان البحث راجعاً إلى اللغة محضاً، فلا ربط له بالفلسفة أبداً.

و لكن التحقيق أن البحث المذكور ليس لفظياً صرفاً؛ بل المقصود منه أن المهيات الممكنة فى عين كونها معدومة، مناشىء لبعض الآثار و لها حظّ من النفس الأمرية و الواقعية.

و من مسائل العدم و المعدوم أنه هل بين الوجود و العدم واسطة أم لا؟ ذهب بعض المتكلمين إلى إثبات الواسطة. و ليعلم أنه لا يذهب أحد إلى ثبوت الواسطة بين وجود كل شىء و عدمه؛ بل الذى ذهب إليه القائل بالواسطة هو أن بعض صفات الموجودات (أى الصفات الانتزاعية) لا يجوز الحكم بوجودها و لا بعدمها؛ فهى لا موجودة و لامعدومة. و قد سمّوا الواسطة حالاً.

و لا ريب أن هذا القول كالقول بانقسام المعدوم إلى الثابت و المنفىّ كلا هما سخيفان فى الغاية؛ فلا وجه للتصدى لإقامة البرهان على أن المعدوم من حيث هو معدوم لا يكون منشأ لأثر من الآثار و ليس له كينونة أو واقعية أو شىء من النفس الأمرية؛ كما أنه لا وجه لإقامة البرهان لبيان أن الشىء الواحد لا يعقل أن لا يكون موجوداً و لا معدوماً؛ إذ قد ثبت فى محلّه أن امتناع ارتفاع النقيضين أو اجتماعهما أوّل الأوائل و أبده البديهيات. نعم؛ ينبغى التعرض لحلّ الشبه التى أوجبت ذهاب المتكلمين إلى هذين القولين السخيفين و نحن نضرب عنها الذكر صفحاً روماً للاختصار.

و لنذكر فى الخاتمة نكتة و هى أن المصنف ﷺ عنون البحث بعنوان «أن المعدوم ليس بشىئ». و لايخفى أن هذا يناسب ردّ القول الأول، دون القول الثانى؛ أعنى القول بإثبات الواسطة و المناسب لنفى القولين معاً هو ما ذكره فى النظم من أن ما ليس موجوداً، يكون ليساً.

قوله: و الثانى أنّه معدوم بمعنى أنه ليس بذى وجود:

الأولى أن يقال إن اريد بالمعدوم ما ليس بذى وجود حتى يكون نقيضاً للموجود بمعنى ذو الوجود، فلا نمنع من صدق المعدوم بهذا المعنى على الوجود و لا نبالى به. و إن اريد بالمعدوم ذو العدم، فالتقابل بين الموجود و المعدوم بهذا المعنى تقابل التضاد؛ لا التناقض و حينئذ فلا مانع من عدم صدق الموجود و المعدوم على الوجود.

قوله: النقض بوجود الواجب:

إذ قد تقرّر أن الحق لا ماهية له وراء وجوده حتى يتصف ماهيته بالوجود و يصدق عليه تعالى أنه موجود. فمقتضى ما ذكروه هو عدم صدق الموجود و المعدوم على الحق ـ تعالى عن ذلك. فإن قلت: فهل يصدق عليه أنه حال كما ذكره المحقق ملاّ إسماعيل فى حاشية *الشوارق* و يقتضيه دليلهم المذكور فى المتن؟ قلت: لا؛ إذ الحال عندهم على ما عرفوه هو صفة الموجودِ و وجود الحق ليس صفة الموجود كما لا يخفى؛ فيلزمهم ادعاء واسطة اخرى.

قوله: و الاتصاف بالصفة الانتزاعیه لا یستلزم...:

إنما المستلزم لتقدم الموصوف بالوجود هو الاتصاف بالصفة الحقیقیة. لکن هذا الجواب إنما هو عن لزوم التسلسل؛ و یبقی أن الوجود لا یکون حالاً حینئذ؛ إذ هو صفة الموجود؛ لا المعدوم؛ فالجواب منحصر فی الأول. صرح بذلك فی الحاشیة.

قوله: و منها أن الکلی الذی له جزئیات:

اورد علی هذا الاستدلال بأن الکلی الطبیعی لیس صفة و الحال عندهم صفة. و اجیب بأن مراد المستدل لیس إثبات کون الکلي الطبیعي حالا؛ بل غرضه إثبات شیء لا یکون موجوداً و لامعدوماً لئلا یستوحش من دعواهم أن الحال لا یکون موجودة و لا معدومة. و هذا الاعتراض و الجواب یجریان فی استدلالهم الآتی أیضاً.

قوله: و الجواب أن الکلی موجود...:

هذا الجواب مبنیّ علی کون مراد المستدل من الکلّی الطبیعیّ. و أما إن کان مراده العقلی و هو مجموع الطبیعی و المنطق فالجواب أنه معدوم فی الخارج و موجود فی الذهن و لا یلزم من کونه معدوما فی الخارج تقوم الموجود بمعدوم؛ إذ لا ریب أن العقلی لیس جزءاً للشخص؛ کما لا ینافی ما یلزم من کونه موجوداً فی الذهن من تشخصه کلیته؛ لما عرفت فی مبحث الوجود الذهنی فی الجواب عن إشکال کون الموجود فی الذهن جزئیا و کلّیاً و حاصله أن الماهیة بملاحظة وجودها فی الذهن جزئی و بملاحظ نفسها مع قطع النظر عن ذلك الموجود الخاص کلی لصدقها علی أفرادها الخارجیة و الذهنیة.

قوله: مقسم للمطلقة والمجردة...:

المراد من المطلقة اللابشرط القسمی و من المخلوطة بشرط شیء و من المجردة بشرط لا.

قوله: أو نقول إنه معدوم و لایلزم تقدّم...:

ینبغی أن یجعل هذا جواباً عن الاستدلال علی تقدیر کون المراد من الکلی هو العقلی حتّی یلائم القول الحق من أن الطبیعی موجود فی الخارج بوجود أفراده. و یمکن أن یوجّه الجواب بأن المراد الکلی الطبیعی من حیث إنه جزء للفرد معدوم فی الخارج؛ إذ هو بهذه الحیثیة موجود فی الذهن. و أما فی الخارج فهو عین الفرد، لاجزئه؛ فهو بحیثیّة الجزئیة معدوم فی الخارج. و هذا التوجیه یؤل إلی الأوّل.

قوله: و إلا لتقوم الموجود بالمعدوم:

حيث إن السواد الحقيق الموجود فى الخارج متقوم بجزئه؛ أعنى جنسه و فصله و هما «لون قابض»؛ و المفروض أن اللون معدوم فى الخارج.

قوله: لأن التركيب الحقيقى على قيام الأجزاء:

و حيث إن التركيب من الجنس و الفصل حقيقى، لا اعتبارى؛ فيجب تقوم الفصل بالجنس و بالعكس؛ و لايمكن وجود جنس بلا فصل و لا وجود فصل بلا جنس. و إذا تحقق لك قيام كل من الجنس و الفصل بالآخر و لاحظت مقدمة اخرى و هى أنّ الأجناس و الفصول فى الأنواع العرضية أعراض، ظهر لك لزوم ما ذكر من قيام العرض بالعرض. و أما استحالة قيام العرض بالعرض فهى اتفاقية عند المتكلمين.

قوله: بسائط خارجية:

بخلاف الأجسام؛ فإنها مركبات فى الخارج من المادة و الصورة و هما منشأ انتزاع الجنس و الفصل. و هذا البحث يحتاج إلى بسط لا يسعه المقام.

قوله: فلا تقوم فيها فى الخارج:

فإن قلت: فكيف فى الذهن؛ فانه يكفى المستدل الاعتراف بتقوم أجزائها بعضها ببعض فى الذهن؛ فإن السواد المتصور فى الذهن أيضاً عرض؛ لما تقدم فى مبحث الوجود الذهنى من كون ماهية المعلوم بالذات عين ماهية المعلوم بالعرض.

قلت: قد ظهر بما ذكرت أخيراً من اتحاد ماهية السواد الموجود فى الذهن و السواد الموجود فى الخارج كونُ السواد فى الذهن بسيطاً أيضاً و لا يضرّ تحليل العقل له إلى جنس و فصل؛ إذ هو اعتبار محض.

قوله: و أيضاً قيام العرض بالعرض جائز:

كما ذهب إليه الحكماء المحققون و ذلك مثل قيام الكميات المختصة بالكيفيات بها؛ مثل قيام الانحناء و الاستقامة بالخط و السطح. نعم؛ لا بد أن ينتهى الأعراض إلى جوهر؛ إذ كل عرض محتاج إلى محل يقوم به؛ فلابد أن ينتهى إلى مالا يحتاج إلى القيام بغيره.

فإن قلت: المحلّ الذى يقوم به العرض لا بدّ أن يكون مستغنياً، كما قرر فى محله، و هو المسمى بالموضوع؛ فكيف يمكن أن يكون الموضوع لعرض عرضاً آخر و هو غير مستغن؟

قلت: ما ذكروا فى لزوم استغناء الموضوع معناه استغناؤه عمّا حلّ فيه؛ و لا ينافيه احتياجه إلى شىء آخر حلّ هو فيه؛ كما لا يخفى.

١٨

فى عدم التمايز و العلية فى الاعدام

قوله: و ارتسامها فى الوهم:

إنما كان ارتسامها فى الوهم لأنها إذا أُضيفت إلى الملكات صارت جزئية.

قوله: فيحصل عنده أعدام متمايزة:

فعدم الشاة مغاير عندنا لعدم البقر.

قوله: و إلا لكان لكل شىء أعدام غير متناهية:

مثلاً يصدق على الإنسان عدم الحجر و عدم الشجر و عدم... إلى ما لا نهـاية له و أيضاً عدم الشجر مغاير لعدم عدم الشجر و لعدم عدم عدم الشجر إلى ما لا نهاية له.

قوله: و إن كانت لعدم فى عدم:

أى و إن كانت العلية المفروضة علية عدم فى عدم، فكيف فى وجود.

قوله: فيقال سالبة حملية:

مع أن السالبة ليست حملية حقيقة؛ إذ لا حمل فيها؛ بل فيها رفع الحمل. و كذا قولهـم سالبة شرطـية متصلة على قولك: «ليس إن كانت الشمس طالعة فالليل موجود»؛ إذ ليس فيها تـعليق شىء عـلى شىء؛ بل رفع التعليق. و كذا قولهم سالبة شرطية منفصلة على قولك: «ليس إما أن يكون العدد زوجاً أو منقسما بقسمين»؛ إذ فيها رفع العناد؛ كما لا يخفى.

١٩

غرر فى أن المعدوم لا يعاد بعينه

قوله: فلا تكرار فى تجليه تعالى:

المراد من تجليه تعالى ـ و قد يعبر عنه بالفيض المقدس و الوجود المنبسط ـ هو إفاضته تعالى الوجود على الأشياء و لا تكرار فيه. و لو فرض إعادة المعدوم بعينه، لزم التكرار فيه؛ كما أنه يلزم كونه فى شأن قديم.

قوله: و فى كل آنٍ له شأن جديد:

تلميح إلى قوله تعالى: «كلّ يوم هو فى شأن»[1] و لعلّ التعبير بال«آن» إنما هو لأن المراد من اليوم فى الآية مطلق مقدارمن الزمان. و أما تقييد الشأن بالجديد فلعلّه مستفاد من التنوين فى الشأن.

قوله: ليس كمثله شىء:

فحيث لا مثل له تعالى، لا مثل لمخلوقه. فكما أن المتجلّى واحد، فالمجلّى أيضاً واحد. و لا يخفى عليك أنه لو رجع الضمير فى «مثله» إلى الشىء، لكان اقرب للوصول إلى المطلوب و كذا الكلام فى الشعر الآتى.

قوله: تدل على أنه واحد:

إنما تدل على وحدته تعالى بوحدته.

قوله: و هو بحذاء تقدم الشىء...:

يعنى أن فساده على حدّ فساد تقدم الشىء على نفسه بالذات.

ثم إن التقدم الذاتى له أقسام ثلاثة: التقدم بالطبع و هو تقدم العلة الناقصة على معلولها؛ التقدم

---

١. الرحمن: ٢٩.

بالعلية و هو تقدم العلة التامة على معلولها؛ و التقدم بالماهية و هو المسمى بـ«السبق بالتجوهر» و هو تقدم علل القوام على المعلول؛ مثل تقدم الجنس و الفصل على النوع. و حاصل ما يفهم فى هذا المقام هو أن تقدم الشيء على نفسه بالزمان بمثابة كون الشيء علة لنفسه مثلاً فى الاستحالة.

قوله: مستأنفا:

أى ابتداء. يعنى يجوز أن يوجد ما يماثل المعاد من جميع الوجوه؛ و لكن ابتداءً، لا بعنوان كونه معاداً لفرد اوجد سابقاً.

فإن قلت: التقييد بالاستيناف يخرجه عن كونه مماثلاً للمعاد من جميع الوجوه؛ لأن المفروض تحقق حيثية الإعادة فى المعاد دون المبتدء.

قلت: لو كان كذلك، لزم أن لا يكون المعاد عين المبتدء لعين ما ذكر؛ و هذا خلف؛ فعلم أن مجرد كون أحدهما معاداً و الآخر مستأنفاً لا يوجب تمايزاً بينهما؛ و سلب التمايز يبطل تخصيص أحدهما باسم المعاد و الآخر باسم المبتدء.

هذا؛ و لو ترك المصنّف التقييد بكون المماثل مستأنفاً لكان أولى؛ و حينئذ لا بدّ من تقرير الدليل هكذا: يجوز أن يوجد ما يماثل المعاد من جميع الوجوه. فإن التزم بكونهما معادين، لزم أن يصير شخص واحد فى زمان واحد شخصين؛ و هذا باطل بالوجدان و إن اريد التفصيل، لم يكن له وجه. و إن قيل بكون كل منهما مبتدءً جديداً، لامعاداً، لزم المطلوب.

قوله: لان حكم الأمثال فيما يجوز و فيما...:

الجواز و عدمه هيهنا بمعنى الإمكان و عدمه. فإن قلت: إن المماثلة من جميع الوجوه مرجعها إلى العينية؛ فترتفع المماثلة و الاثنينيّة؛ فلا معنى لقول المصنف: «جاز ان يوجد ما يماثله من جميع الوجوه». و أما قولهم إن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد، فمرادهم منه الأمثال فى الماهية و فى الذاتيات؛ لا فى جميع العوارض المشخصة.

قلت: الأمر كذلك و لذا لا يصح إجراء الاستدلال فى أصل المبتدء فيقال إنّ ما يماثل المبتدء من جميع الوجوه إن كان جائزاً فسلب ميز يبطله؛ لأنا نقول لا يجوز ذلك؛ و إنما تكلمنا مع الخصم على طبق مذهبه حيث ادّعى أن المعاد عين المبتدء ففى عبارة المتن ما لا يخفى من سوء التعبير.

قوله: و لأن الزمان من المشخصات:

القول بكون الزمان من المشخصات فى قبال القول بكونه ظرفاً محضا للموجودات. فكما أن الظرف المكانى لا دخل له فى تشخص المظروف، فإن الماء الموجود فى الكوز هو هو و إن لم يكن فى الكوز، بل فى

کأس آخر، فکذلك زید الموجود فی القرن السابق یمکن فرض وجوه فی زمان آخر مع انحفاظ تشخصه و هوهویته. و أما بناء علی القول بکون الزمان مشخِّصا، فلا یکون زید المفروض فی زمان آخر نفس زید الموجود فی زمان وجوده؛ بل هو شخص آخر مماثل له. فإذا قلت زید الموجود فی الزمان السابق لیس موجودا الآن، فمعناه أن مماثل زید لیس موجودا فی الحال؛ و إلاّ فزید لیس إلا الموجود الذی وقع فی مرتبة خاصة من الزمان فلو وقع هو فی زمان آخر، فلیس هو هو. و بالجملة لا معنی لقولنا: «وقع هو فی زمان آخر» أصلا؛ فهو نظیر قول البلید: «لیتنی کنت ابن سینا و ما ضر الخالق لو جعلنی علی بن ابیطالب». و هذا محال؛ لأنه مع فرض أنه هو، لا یمکن أن یکون غیره؛ فتأمّل.

قوله: فیلزم الانقلاب و الخلف أو اجتماع المتقابلین:

لو ادّعی الخصم أن المعاد فی عین کونه معاداً مبتدءً، لزم الأخیر. و لو ادّعی أنه ینقلب مبتدءً لزم الأوّلان. و هذا أولی من تخصیص الخلفِ بصورة ادّعاء کونه مبتدءً لا معاداً أصلا و الانقلابِ بصورة ادعاء صیرورة المعاد مبتدءً؛ إذ لا یخفی أن الخلف والانقلاب لازمان فی الصورة الأخیرة. و أما ادعاء کونه مبتدءً لا معاداً فأمر لا یذکره الخصم أصلاً.

قوله: إذ حینئذ لم یکن فرق بین العود:

فإذا لم یکن فرق بین العود الأول و الثانی و الثالث و غیرها، فیلزم فی تخصیص أحدها بالوقوع دون الباقی الترجیح بلا مرجح.

فإن قلت: إن العلة فی وقوع الأول هو إرادة الفاعل المختار عزّ و جلّ؛ فهذا هو المرجّح.

قلت: لا مجازفة فی إرادته تعالی. فإن کانت الحکمة فی الجمیع، لزم ما ذکرنا؛ و ان کان فی بعض دون بعض. لزم الفرق و المفروض عدمه.

قوله: بل جملة ما سبقت فی السلسلة الطولیة...:

المراد من السلسلة الطولیة ما یتوقف علیه الشیء من العلل الفاعلیة المفیضة للوجود و من السلسة العرضیة الشروط و المعدّات و ما یوجد فی عرض وجود شیء آخر؛ مثل وجود زید مقارناً لوجود عمرو. و وجه استلزام الإعادة عود جمیع ما فی السلسلة الطولیة واضح، إذ لو فرض عدم عودها، فلا یکون المعاد عین المبتدء؛ إذ المبتدء معلول لعلة لیس المعاد معلولاً لها مثلاً؛ و حیث إن المعلول أثر العلة و ظلّها، فبتغایر العلة یتغایر المعلول؛ و هذا واضح جداً و أما استلزام الإعادة عود جمیع ما فی السلسلة العرضیة فبیانه من وجهین: أحدهما أنه لو فرض کون المبتدء أو بعض عللها مقارناً لوجود

شيء لا يكون المعاد مقارناً له، لزم الفرق بين المبتدء والمعاد؛ فلا يكون المعاد عين المبتدء. و ببيان آخر قد تحقق فى محله كون الزمان من المشخصات؛ فإذا عاد الزمان، عاد جميع ما وقع فيه؛ فتأمّل.

و ثانيهما أن سلاسل العلل و المعلولات و إن كانت كثيرة، إلا أنها تنتهى إلى علة واحدة؛ فإذا فرض عود تلك العلة، عاد جميع معلولاتها. فإن قلت: كل سلسلة تنتهى إلى إرادة الحق تعالى.

قلت: الإرادة ليست جزافية؛[1] فافهم.

ثمّ إنّه قد اشتهر[2] بين الحكماء أنّ المعدوم لا يصير موجوداً والموجود لا يصير معدوماً و قد اشتهر هذا الكلام فى ألسنة دهريّة العصر؛ و ما يقصدونه من هذا الكلام غير ما يقصده الحكماء. فأمّا ما يقصده منه أهل العصر فهو أن الأجسام ـ و هى متشكلة من أجزاء صغار يسمونها «أتُم» ـ لا يفنى شيء من أجزائها و لا يوجد مثلها من كتم العدم. و الدليل على ذلك هو التجربة؛ فإنا إذا لاحظنا مقداراً من الماء المسخَّن بالنار فإن أجزائه تصير هواء و يزعم الجاهل أنها تنعدم؛ و ليس كذلك؛ بل يحصل التغيير فى صورتها؛ و لذا يمكن إعادة تلك الأجزاء إلى الصورة الأولية و إذا لاحظنا شجرة تنمو و يزيد حجمها فقد يظن أنه يوجد من كتم العدم شيء؛ و ليس كذلك؛ بل الأجزاء التى ترائى فى صورة الشجرة كانت موجودة فى صورة التراب أو الماء مثلاً هذا ما راموه.

و لا يخفى ما فيه. أما أولا فلأن مدّعاهم عامّ؛ إذ هو فى مطلق الموجود و المعدوم؛ و دليلهم خاص؛ إذ هو مختص بالأجسام؛ فهو مبنّى على مذهبهم من أن الموجود منحصر فى المادة؛ و لا يخفى سخافة مذهبهم. هذا؛ و تفصيل الكلام فى محلّه.

و أما ثانياً فلأن الدليل الذى زعموه دليلاً استقراء ناقص لا يوجب العلم؛ بل و لا الظن، مع أن ما ادّعوه أيضاً محل مناقشة.

و أما ما يقصده الحكماء من هذا الكلام فهو أن كل موجود لا يصح أن يكون معدوماً فى مرتبة وجوده، و كل معدوم لا يصح أن يكون موجوداً فى مرتبة عدمه. فزيد الموجود فى الأمس فى آنٍ معين لا يمكن أن يصير معدوماً فى ذلك الآن. و أما عدمه فى زمان آخر فليس فى الحقيقة عدمه؛ بل عدم مماثله. و

---

١. أقول: هذا كلام يكرّره صدرالمتألهين و أترابُه يريدون به أن ما يصدر إلى الوجود يمتنع أن لا يصدر و أن ما لم يصدر يمتنع أن يصدر؛ لرجوع الجميع إلى الإرادة الواجبة الأزلية المتعلقة بالنظام الأحسن. و نحن نقول إن مرجع هذا إلى جعل الواجب تعالى فاعلاً موجَباً؛ تعالى الله عن ذلك! بل هو تعالى فاعل مختار يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد و أىّ شيء أراده و أىّ أمر أصدره كان حقاً محكماً لا جزاف فيه. و سيوافيك البحث عن هذا فى باب الإرادة إن شاء الله تعالى.

٢. هذا البحث خلاصة ما ذكره الاستاذ.

هکذا یکون الکلام فی المعدوم. و أنت إذا تحقّقت معنی مشخصیة الزمان عرفت هذا الکلام و هذا کلام صحیح یذعن به النفس و لا یوجب سرمدیة الموجودات و إبطال الصانع کما زعمه ببعض.

قوله: بل للهویة:

أی للوجود الخاص.

قوله: لا أنه یعتقد إمکانه الذاتی:

کیف و الاعتقاد بالإمکان الذاتی من غیر قیام دلیل علیه نظیر إنکار إمکانه من غیر دلیل أو هو أقبح؛ و قد قال الرئیس: «إن من تعود قبولَ کل ما یسمعه، فقد انخلع عن الفطرة الإنسانیة».

٢٠

فى دفع شبهة المعدوم المطلق

قوله: فيلزم اتصاف العقل بالوجود و العدم:

يعنى اتصافه بالوجود المحقق الأصيل؛ إذ لو لم يكن موجودا، لم يكن متصوّراً و العدم الموجود بوجود ذهنى فكما أن عقلنا يتصف بوجود أصيل و عدم ظلّىّ، كذلك عدم عقلنا يتصف أيضاً بأنه عدم و أنه وجود؛ لكنه عدم بالحمل الأولى و موجود بوجود ذهنىّ بالحمل الشائع.

و لكن نظر المصنف هنا ليس إلى الإشكال الأخير؛ بل إلى الأوّل.

و أما ما قيل من أن وجه اتصاف العقل بالوجود و العدم فى صورة تصور عدم نفسه أنه موجود لمكان كونه متصوّراً و معدوم لأنه تصور العدم و اتحادُ العاقل و المعقول يقتضى أن يكون العقل موجوداً و معدوماً، فهو مع أنه غيرصحيح فى نفسه، لايناسب عبارة المصنف من تخصيص ذلك بتصور عدم نفسه؛ إذ بناء على الوجه المذكور لا فرق بين تصور عدم نفسه أو أىّ عدم كان. فالبيان الصحيح هو ما تقدم من أن العقل لما كان متصوِّرا، كان موجودا بالبداهة؛ و لما كان عدم نفسه بعينه مفروضاً تصوره، كان متصفاً بالعدم أيضاً. و الجواب عن الإشكال حينئذ واضح و هو أن وجوده حقيق و عدمه فرضى و لا تنافى بينهما.

قوله: فيلزم اتصافها بالوجود و العدم:

لكن اتصافها بالوجود حقيق و بالعدم فرضى. و إن شئت قلت إن شخص الماهية الذى تعلق به العدم غير شخص الماهية الذى تعلق به الوجود الأصيل.

قوله: أى يخبر على سبيل الانفصال الحقيقى عن الشىء:

فيقول: «الشىء إما ثابت[١] فى الذهن أو غير ثابت فيه». فالمتصور فى هذه القضية مفهوم الشىء بحيث يسرى الحكم على المفهوم إلى مصاديقه. و لا يخفى أن الموجود فى الذهن هو المفهوم، لا المصداق. و يمكن أن يورد ههنا نظير ما يورد فى تصور المعدوم المطلق والحكم عليه بأن يقال لا يخفى أن الحكم فى القضية ـأعنى قولك: «الشىء إما ثابت...» ـليس على مفهوم الشىء الذى تصورته فى مقام الحكم؛ إذ هو ثابت فى الذهن، لا غير؛ بل الحكم المذكور إنما هو لما يصدق عليه الشىء. و حينئذ نقول إن كان ما هو محكوم عليه فى الحقيقة ـو هى المصاديق ـموجودا فى الذهن، لزم بطلان حكمك بأنه إما ثابت فى الذهن أو غير ثابت. و إن لم يكن موجودا فى الذهن متصوراً، لزم الحكم على ما لم تتصوره. و هو باطل.

و يمكن الجواب بأن تلك المصاديق موجودة فى الذهن بالوجود الإجمالى؛ نظير وجود الحروف بالوجود الإجمالى فى المداد الذى لم يتصور بعد بصور الحروف المتصلة؛ ولكنها غير موجودة فى الذهن بالوجود التفصيلى أو موجودة فيه.

فإن قلت: إذا قلنا: «زيد موجود فى الخارج»، كان المحكوم عليه زيداً الخارجى و هو غير متحقق فى الذهن؛ بل الوجود فى الذهن شبحه أو مثله؛ إذ لا ريب أن زيداً الموجود فى الخارج الشاغل لمكان لا يوجد فى الذهن؛ فالمتصور ليس محكوماً عليه و المحكوم عليه ليس متصوّراً.

قلت: لا يخفى أن المحكوم عليه فى المثال المذكور متصور بالعرض و لا يجب فى صحة الحكم أن يكون المحكوم عليه هو المعلوم بالذات؛ بل يصح أن يكون هو المعلوم بالعرض و هذا المقدار من الإدراك كاف فى صحة الحكم.

قوله: فكذا شريك البارى مفهوماً:

اعلم أنك إذا قلت: «شريك البارى ممتنع»، فهذه القضية محتملة لمعان: الأول أن يكون المراد أن الذى يماثل ذات البارى تعالى من جميع الجهات و يستحق إطلاق اسم شريك البارى ممتنع الوجود. و حينئذ

---

١. ينبغى أن يكون المراد من الثابت فى الذهن ما هو موطن ثبوته الذهن، لا غير؛ و المراد من الغير الثابت فيه ما موطن ثبوته الخارج. فجميع المعلومات بالذات ثابتات؛ و ما سواها، سواء كان معلوماً بالعرض أم لا، غير ثابت فى الذهن. و على هذا فليس المراد من الذهن ذهن مخصوص. و يمكن أن يكون المراد ذهناً مخصوصاً و يكون المراد من الثبوت و عدمه تصورَ الشىء و عدمه. فالثابت فى الذهن ما حصل تصوره فى الذهن و غير الثابت ما لم يتصور.

فکما أن تصور ذات البارى تعالى بالکُنه محال و إنما نتصوره إجمالاً، فکذلك تصور ما یماثله لایمکن إلا إجمالاً. والحکم باستحالة وجوده فی الخارج لا ینافی تصوره بذلك الوجه الناقص؛ إذ المعنى المتصور المذکورُ شریك بالحمل الأولی و مخلوق من مخلوقات الله تعالى ـ حیث اخترعه العقل ـ بالحمل الشائع الصناعی. فکما أنا نتصور مثل الشمس التی نراها فی النهار و نحکم بعدم وجوده فی الخارج، فکذلك نتصور مثل الرب تعالى من دون أن ندرك ذات الرب بالکُنه؛ بل ندرکه بالإجمال و ندرك ما یفرض مثلاً له أیضاً بالإجمال و نحکم بأنه غیرموجود فی الخارج.

الثانی أن یکون المراد من قولك: «شریك البارى ممتنع» أن کل ما یفرض کونه شریك البارى بمعنى کلّ ما یدّعی کونه شریکاً للبارى، مثل الصنم الذی ادعاه المشرکون، فهو ممتنع ان یکون شریکاً للبارى. فهذا لا إشکال فیه؛ إذ قد نفیت فیه وصفاً عن الموجودات الممکنة المحققة أو المقدرة. و لعلّ هذا المعنى لا یناسبه اللفظ المذکور؛ بل لا بد أن یقال فی تأدیته أن کل ما یدّعی کونه شریکا للبارى فهو ممتنع أن یکون شریکا للبارى.

الثالث أن یکون المراد أن الذات المبهمة التی لا تدرك حقیقتها و یفرض أنها متصفة بصفة شریك البارى حقیقة ممتنعة. و لا نعتبر أن تکون تلك الذات مثل ذات البارى تعالى؛ بل نجوز أن یکون مغایراً له من جمیع الجهات أو بعض الجهات. و هذا المعنى هو الأظهر فی قولك: «شریك البارى ممتنع». و لا یخفى أن ما تصورته هو مفهوم شریك البارى بالحمل الأولی، لا بالشائع و لا یخفى أن هذا المفهوم لا فرد له حقیقة و انما حکمت بالامتناع على ما یفرض مصداقاً له.

فإن قلت: لا یخفى أن الحکم فی القضیة المذکورة لیس على المفهوم المتصور حقیقة؛ إذ هو موجود؛ فکیف یمکن الحکم بامتناعه؟ بل الحکم على مصداقه کما ذکرت. و حینئذ نقول إن کان المصداق الذی هو المحکوم علیه فی الحقیقة مدرَکا عند العقل، لزم وجوده؛ و إلا لزم الحکم على ما لم یتصور.

قلت: إن المصداق الذی هو المحکوم علیه فی الحقیقة مصداق فرضی للمفهوم المتصور و هو متصور بتصور المفهوم إجمالاً؛ و لذا یصح الإخبار عنه؛ و لکنه[1] غیر موجود فی الخارج و لا فی الذهن؛ إذ

---

۱. أعنی ما هو مصداق حقیقی لذلك المفهوم المتصور غیرموجود. و أما ما هو مصداق له بالفرض، فهو موجود فی الذهن.

أقول: الإشکال بعدُ غیر منحلّ إلّا بالالتزام بأنّ العلم یکشف عمّا لا صورة له أصلاً من دون احتیاج إلى صورة فی الذهن أو فی الخارج حقیقیة أو وهمیّة.

مصداقيته فرضية لا حقيقية فتدبر.

و الأولى أن يقال ان ما يكون شريك البارى حقيقة، غير موجود و لا متصور أصلاً؛ و إنما المتصور شيء ليس شريك البارى. فالمراد من الحكم بامتناعه امتناع كونه شريك البارى. فـقولك: «شريك البارى ممتنع» معناه أن ما تصورته شريك البارى، ممتنع أن يكون شريك البارى حقيقة؛ بخلاف مثل قولك: «زيد موجود»؛ إذ هو حكم على ما هو زيد حقيقة. و المقام بعد محتاج إلى التأمل.

٢١

غرر فى بيان مناط الصدق فى القضية

قوله: و قد تؤخذ خارجية:

الفرق بين القضية الخارجية و الحقيقية بعد اشتراكهما فى كون العنوان الجامع مشيراً إلى الأفراد و كون الحكم ثابتا للأفراد حقيقة لا للعنوان المتصور جامعاً، هو أن العنوان لا دخل له فى ملاك الحكم و لا يكون علة للحكم فى القضية الخارجية. فالعنوان فيها متمحضة فى المشيرية؛ بخلاف القضية الحقيقية؛ فإن للعنوان فيها دخلاً فى ثبوت الحكم. مثلاً إذا قال: «أكرم مَن فى البيت» على نحو القضية الخارجية، فالجامع المتصور فى هذه القضية و هو عنوان «من فى البيت» مشيرٌ إلى الأفراد الموجودة فى البيت حال التلفظ بالقضية و الحكم ثابت لذوات الأفراد من دون أن يكون لعنوان «كونهم فى البيت» دخل فى وجوب الإكرام؛ فيجوز أن يكون ملاك وجوب الإكرام فى واحد منهم سيادتُه مثلا و فى آخر كونه عالماً إلى غير ذلك من الملاكات المتعددة. و حيث إن العنوان مشير إلى الأفراد محضاً و لا دخل له فى ثبوت الحكم، فلو خرج بعض الأفراد بعد ثبوت الحكم عن العنوان بأن يخرج عن البيت، لم يخرج عن حكم وجوب الاكرام؛ ولو دخل تحت العنوان فرد بعد ثبوت الحكم، لم يدخل فى الحكم. و ذلك كله إنما هو لأن القضية الخارجية إنما هى فى الحقيقة قضايا شخصية موضوعاتها الأشخاص و إنما اشار بالجامع إلى تلك الموضوعات حذراً من التطويل الموجب للملال للمتكلم و السامع.

و أما القضية الحقيقية فهى مخالفة للخارجية فى جميع ما ذكر. فللعنوان فيها دخل فى ثبوت الحكم. فلو صدق العنوان بعد الحكم على فرد لم يصدق عليه حاله، ثبت الحكم له أيضاً؛ و لو خرج بعض الأفراد الصادقة عليه العنوان حال الحكم عن العنوان بعد الحكم، خرج عن ثبوت الحكم له.

فحاصل الفرق بين القضيتين من وجوه: الأول أن الحكم فى القضية الخارجية محصور على الأفراد الموجودة فى الخارج حال الحكم و فى القضية الحقيقية يعمّ الموجودة فى الخارج بعد ذلك، بل و

الموجودة فى الذهن على ما يستفاد من تفسير شيخ الرئيس للحقيقية؛ و قد تقدم فى باب الوجود الذهنى منا كلام فى ذلك؛ فراجع.

الثانى أن العنوان فى الخارجية مشير إلى الأفراد محضاً و لا دخل له فى ثبوت الحكم و لا دلالة فيها على أن العنوان علة للحكم؛ بخلاف الحقيقية.

الثالث أن من صدق عليه العنوان بعد زمان الحكم لا يثبت له الحكم فى الخارجية؛ بخلاف الحقيقية.

الرابع أن من خرج عن العنوان بعد ثبوت الحكم لم يخرج عن الحكم فى الخارجية؛ بخلاف الحقيقية.

قوله: و كذا فى الحقيقيّة:

هذا يصح بناء على التفسير الذى ذكره المصنف هيهنا للقضية الحقيقية. و أما على اصطلاح الشيخ و هو أن الحقيقية ما ثبت الحكم فيها لما هو فرد للعنوان فى نفس الأمر، ففى أىّ و عاءٍ تحقق فرد من أفراد العنوان ثبت له الحكم؛ فصدقها و كذبها بمطابقتها و لا مطابقتها لنفس الامر هكذا افاد الاستاذ و فيه نظر لان الحكم فى القضية الحقيقية لما كان ثابتا للافراد كان مناط صدقها و كذبها هو مطابقتها أو لا مطابقتها لما هو خارج عن الذهن حال الحكم؛ و إن كان موجودا ذهنيا بعد ذلك أو موجوداً فى ذهنِ آخر؛ فافهم.

قوله: و أما نفس الأمر فقد اشرنا...:

المستفاد من ظاهر كلامه، كما صرح به كثير، هو أن صدق القضية الذهنية بمطابقتها لنفسها و لا مطابقتها لها. فإذا قلت: «الإنسان كلى»، فهذه القضية من حيث إنها مورد للإذعان و متعلق للتصديق، مطابِق (بالكسر) و من حيث إنها كذلك فى الواقع، مطابَق (بالفتح). و المغايرة بالاعتبار كافية فى المقام. هكذا قالوا.

و لكن لا يخفى ما فيه؛ فإن المغايرة الاعتبارية لو سلمناها فكفايتها فى المقام غيرمسلمة و كيف يصح ذلك فى القضية الذهنية الكاذبة فإذا قلت: «الإنسان جزئى»، وجدت من نفسك أنها قضية كاذبة؛ فما معنى كونها مطابِقاً باعتبار و مطابَقاً باعتبار آخر؟

و تحقيق مناط الصدق و الكذب فى القضية الذهنية هو أنك إذا تصورت حقيقة الإنسان، كانت تلك الحقيقة متصفة بالكلية حقيقة؛ سواء أدركت كليتها أو لم تدرك؛ بل و إن لم تعلم معنى الكلية أصلاً فإذا قلت: «الإنسان كلى»، كان الحكم المستفاد من قضيتك هذه مطابِقاً للواقع؛ و إذا نفيت عنه الكلية كان حكمك بنفى الكلية عن الإنسان كاذباً؛ لأن ما تصورته من حقيقة الإنسان متصف بالكلية؛ و إلا لم يكن ما تصورته حقيقة الإنسان و الحاصل أنّ حقيقة الإنسان الموجودة فى الذهن كلى، و إن لم تذعن بكليتها؛ بل و إن لم تدرك الكلية أصلاً كما فى عوام الناس.

فإن قلت: إنا نحكم بصدق «الإنسان كلی» و كذب «الإنسان جزئی». فكما أنه لابد فی الصدق و الكذب من مطابِق و مطابَق و تطابق أو لا تطابق بينهما، كذلك لا بد فی حكمنا بصدق قضية و كذب اخری من إدراك المطابِق و المطابَق جميعا حتی يصح لنا الحكم بالصدق أو الكذب؛ و نحن لا ندرك من كلية الإنسان إلا شيئاً واحداً.

قلت: إنك إذا تصورت الإنسان و حضر فی خاطرك حقيقة الإنسان، أدركت بالإدراك الحضوری كلية ما فی ذهنک، و إن لم تدرك معنی الكلية. فهذا إدراك المطابَق. و إذا فهمت معنی الكلی و تصورته و حكمت علی الإنسان بأنه كلی، فهذا إدراك المطابِق. و الفرق بين الإدراكين أن الأول علم حضوری و الثانی علم حصولی. نظير ذلك أنا ندرك الفرح و الهم؛ و لكن ربما لا نتصورهما. فهذا إدراك حضوری؛ إذ ليس السرور و الغم إلا نوعاً من الإدراك؛ و لذا نفرق بين حالتی الحزن و السرور و إن لم نتصورهما. و ربما نتصورهما؛ فيكون هذا إدراكا بالعلم الحصولی. و ما سوی الإنسان من الحيوان يدرك الفرح و الحزن و اللذة والألم؛ و لكن لعلّه لا يدركها بتصورها فی الذهن. فهو مشترك مع الإنسان فی العلم الحضوری بالنسبة إلی هذه الامور؛ لكنه لا يدركها بالعلم الحصولی و الإنسان يدركها إذا أراد تصورها فی الذهن. و من هنا يظهر لك الفرق بين إدراك النفس و بين حصول صورة من الشیء فی الذهن. و قد تحصل من جميع ما ذكرنا أن القول بكون المطابِق و المطابَق فی القضية الذهنية أمراً واحداً و كون تغايرهما بالاعتبار خلاف التحقيق؛ بل القضية الذهنية أيضاً لها واقع تطابقه أو لا تطابقه. فكما أنّ قولك: «زيد قائم» قضية ملفوظة لها قضيه معقولة و قضية واقعية، فكذلك قولنا: «الإنسان كلیّ» قضية ملفوظة لها قضية معقولة و قضية واقعية. و مايقال إن القضية المعقولة فيها متحدة مع القضية الواقعية غير صحيح. كيف و قد تكون القضية المعقولة غير مطابقة للقضية الواقعية. و إنما نشأ هذا الوهم من أجل أن الإنسان الكلی موطن وجوده الذهن و قد غفلوا عن كون اتصاف ذلك الموجود الذهنی بالكلية أمراً واقعياً نظير اتصاف زيد بالقيام فی الخارج؛ فتدبر جدّاً.

قوله: بعينها فی ذوات النسب:

إذ ليس الذهن فی الحقيقة إلا الامور الموجودة فی الذهن و كذا الخارج ليس إلا ما هو موجود فی الخارج و ليس الخارج حقيقة ظرفاً للخارجی بمعنی كون الخارجيات أشياء موضوعة فيه. و بالجملة الفرق بين الخارج و الخارجی بجعل أحدهما ظرفاً و الآخر مظروفاً اعتباریّ. و كذا الفرق بين الذهن و الذهنی اعتباری؛ و قد أشار فی الحاشية إلی وجه آخر أيضاً.

٢٢

غرر فى الجعل

قوله: قسم:

هذا بصيغة المبنى للمفعول و فتح العين لضرورة الشعر.

قوله: للتأليف:

اللام هنا لام التقوية جىء بها لتقدم المعمول على العامل؛ كقوله تعالى: «إن كنتم للرؤيا تعبرون»[١]

قوله: مقسوماً إلى الرابط و النفسى:

اعلم أن مراتب الوجود باعتبار مراتب استقلاله أربعة:

الأول الوجود الذى هو فى نفسه و بنفسه و لنفسه و هو وجود الحق جلّت عظمته. و المراد بكونه فى نفسه هو كونه وجودا مستقلاً؛ لا وجوداً رابطاً. و المراد بكونه بنفسه هو عدم احتياجه إلى العلة؛ ففيه نفى الحيثية التعليلية. و المراد بكونه لنفسه هو عدم كونه وجوداً رابطياً؛ أعنى وجوداً قائماً بغيره.

الثانى الوجود الذى هو فى نفسه و لنفسه؛ لكن بغيره و هو وجود الجواهر.

الثالث الوجود الذى هو فى نفسه؛ لكن لغيره وبغيره وهو المسمى بـ«الوجود الرابطى» و هو وجود الأعراض.

الرابع الوجود الرابط و هو مفاد كان الناقصة؛ أعنى كون شىء شيئاً؛ مثل كون القرطاس أبيض؛ وبعبارة اخرى كون شىء لشىء؛ مثل كون البياض لغيره. و هذا القسم من الوجود مسلوب عنه النفسيه بجميع أنحائها. و الثلاثة المتقدمة مشتركة فى أنها كلها مفاد كان التامة و أنها وجودات فى نفسها مع اختلافها فى نفى الحيثية التعليلية و التقييدية عنها و إثباتها لها؛ فقد عرفت مما ذكرت أن وجود

---

١. يوسف: ٤٣.

القرطاس هو الوجود النفسى الذى يحتاج إلى العلة؛ و لا يحتاج إلى الموضوع و وجود البياض هو الوجود الرابطى و هو وجود نفسى أيضاً؛ إلا أنه يحتاج إلى الموضوع كما يحتاج إلى العلة؛ و كون القرطاس أبيض و بعبارة اخرى كون البياض للقرطاس وجود رابط و هو وجود غيرى. و أما وجود الحق تعالى فهو أعلى مراتب الوجود كما عرفت.

قوله: الجعل المتعدى لواحد:

كما فى قوله تعالى: «و جعل الظلمات و النور»[1] و قوله تعالى: «و من رحمته جعل لكم الليل و النهار»[2].

قوله: و الجعل المتعدى لاثنين:

كقوله تعالى: «إنا جعلناك خليفة فى الأرض»[3] و قوله تعالى: «و جعلنا النهار معاشاً»[4].

قوله: فلا مضايقة فى الذهاب إلى جعل الوجود:

لكنه لا يجامع القول بأصالة الماهية.

قوله: لما كان نفس قوام المهية مصحح حمل الوجود:

لما كان المحقق الداماد قائلاً بأصالة الماهية و اعتبارية الوجود، صح له أن يقول إن المصحح لحمل الوجود على الماهية هو نفس الماهية؛ و لما كان التحقيق، كما عليه المصنف، أصالة الوجود و اعتبارية الماهية، لم يصح كون الماهية مصحح حمل الوجود عليها؛ بل مصححة لحمل نفسها عليها.

قوله: لكن محققوهم مشوا إلى جانب مجعولية الوجود:

و أنت بعد تحقيق مبحث اصالة الوجود[5] لا يخفى عليك صحة ما ذكره المحققون من مجعولية الوجود و يكون الماهية حينئذ أيضاً مجعولا بالتبع و بالعرض. نظير ذلك إيجاد النور؛ فإن الجعل يتعلق بوجوده بالذات؛ و ما يحدث من الظل بحذاء شاخص يمنع من إفاضة النور لا يكون مجعولا بالأصالة؛ بل هو مجعول بالعرض؛ و فى الحقيقة ليس مجعولا و إنما هو من عدم الجعل. و الماهية لما كانت منتزعة من حد

---

۱. انعام: ۱. ۲. القصص: ۷۳. ۳. ص: ۲۶.

۴. النبأ: ۱۱.

۵. أقول: و قد حقّقنا فيما سلف فساد القول بأصالة الوجود و أنّ ما فى الأعيان هى الماهيّات المجعولة؛ فهذا البحث تابع لما سلف. و قد ذكرنا أن القائلين بأصالة الوجود أيضاً قائلون بأصالة الأعيان الكثيرة الموجودة فى الخارج و أنّ ما سمّوه حقيقةَ الوجود ماهيّةٌ مشكّكة ذات مراتب متفاوتة كالنور. فهم قائلون بأصالة تلك المهيّة؛ لكنهم زعموها واحدة مشككة؛ لا كثيرة متباينة؛ فافهم هذا.

مرتبة من الوجود، لم تكن مجعولة بالأصالة؛ بل بالعرض.

ثم إنك قد عرفت أن الأقوال فی المسألة ثلاثة: أحدها مجعولية الوجود و هو الحق؛ و ثانيها مجعولية الماهية؛ و ثالثها مجعولية الاتصاف. و أما احتمال كون الثلاثة مجعولة كل واحد منها بجعل يتعلق به بالذات، أو كون الاثنين منها مجعولة، فلم يذهب إلى وهم؛ إذ ليست الثلاثة المذكورة فی الخارج اموراً متباينة لكل منها تحقق فی قبال الآخر؛ بل الموجود فی الخارج أمر واحد و البقية اعتبارية.

قوله: و جعله بالعرض:

يعنی إذا صار الوجود مجعولاً: بالذات بالجعل البسيط، يكون مجعولا بالعرض بالجعل المركب أيضاً؛ إذ كل شیء ثابت لنفسه؛ فالوجود متصف بنفسه بمعنی تحقق الوجود الرابط بينه و بين نفسه؛ إذ معنی الوجود الرابط هو كون شیء شيئاً و واضح أن الوجود وجود؛ و لكن لما قد عرفت عدم تحقق الجعل المركب بين الشیء و نفسه حقيقة، فجعله يكون بالعرض بجعل نفسه بالجعل البسيط. و هكذا يكون فی اللوازم الذاتية. فكون النار حاراً ليس مجعولاً حقيقة؛ لكنه مجعول بالعرض بجعل نفس النار. و هذا مجرد اعتبار و فرض و كذا الكلام فی البقية.

قوله: و إن شئت فانظر إلى هذا الجدول:

و الجدول المرسوم فی الكتاب و إن كان مشتملاً على ستة و ثلاثين صورة؛ و لكنه لا يجعل أقسام الجعل أكثر من اثنی عشر كما زعمه المحقق الاملی فی حاشيته. و أنت بملاحظة الجدول تعرف أن الجعل بالذات ستّة أحدها صحيح و هو البسيط المتعلق بالوجود على القول الحق و بالمهية على القول الثانی و بالاتصاف على القول الثالث. و الخمسة الباقية باطلة. و الجعل بالعرض ستة أيضاً أحدها باطل و هو البسيط المتعلق بالوجود على القول الحق و بالمهية على القول الثانی و بالاتصاف على القول الثالث. و الخمسة الباقية صحيحة. و قد رسمنا لك جدولاً يكون استخراج الأقوال منه سهلاً. و قبل ملاحظتها لابدّ أن تعلم أن الجعل المركب بالذات بجميع أقسامه الثلاثة باطل على الأقوال؛ إذ قد عرفت أن المجعول بالذات ليس إلّا شيئاً واحداً؛ فالمتعلق به الجعل البسيط و الجعل المركب بالعرض بجميع أقسامه الثلاثة صحيح على الأقوال الثلاثة أيضاً. و أما الجعل البسيط بالذات المتعلق بالوجود باطل على القول الثانی و الثالث فقط؛ أعنی القول بمجعولية المهية بالذات و القول بمجعولية الاتصاف بالذات. و المتعلق بالمهية منه باطل على القول الأول و الثالث فقط. و المتعلق بالاتصاف منه باطل على القول الأول و الثانی. و أما الجعل البسيط بالعرض المتعلق بالوجود باطل على القول الأول و بالمهية باطل على الثانی و بالاتصاف على الثالث. انظر إلى الجدول:

الجعل بالذّات			
	وجود	ماهية	اتصاف
مركب	ب ١ـ٢ـ٣	ب ١ـ٢ـ٣	ب ١ـ ٢ـ٣
بسيط	ب ٢ـ٣ ص ١	ب ١ـ٣ ص٢	ب ١ـ٢ ص ٣
الجعل بالعرض			
	وجود	ماهيت	اتصاف
مركب	ص ١ـ٢ـ٣	ص ١ـ٢ـ٣	ص ١ـ ٢ـ٣
بسيط	ب ١ ص ٢ـ٣	ب ٢ ص ١ـ٣	ب ٣ ص ١ـ٢

هداية:

كلمة (ب) إشارة إلى الباطل و كلمة (ص) إشارة إلى الصحيح و ما رسم من الأعداد يشير إلى الأقوال. فالواحد إشارة إلى القول الأول و هو القول بتعلق الجعل بالوجود؛ و الاثنين إشارة إلى القول الثانى و هو القول بتعلق الجعل بالمهية؛ و الثلث إشارة إلى القول الثالث و هو القول بتعلق الجعل بالاتصاف. و أنت إذا تأملت فى الجدول وجدت كل باطل فى ما بالذات صحيحاً فى ما بالعرض و بالعكس؛ و سره لا يخفى عليك.

قوله: ولى على القول الذى هو اختيارى:

هذا الاستدلال متوقف على مقدمات: الاولى أن الماهية من حيث هى هى اعتبارية باتفاق الكلّ؛ حتى القائلين بأصالتها؛ فإن القائل بأصالتها يقول باصالتها بعد اكتسابها حيثية من الجاعل.

الثانية أن لازم الماهية لازم لها؛ لا للوجودين الخارجى و الذهنى كما عليه المحقق الدوانى و غيره.

الثالثة أن المعلول لازم للعلة.

الرابعة أن لازم الأمر الاعتبارى اعتبارى لا محالة. و أما لازم الأمر الأصيل فيمكن أن يكون أصيلاً و أن يكون اعتبارياً.

الخامسة أن سلسلة الموجودات تنتهى إلى الواجب الوجود الواحد. السادسة أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد بلا واسطة؛ فيجب القول بسلسلة العقول و أن المعلول للواجب بلا واسطة هو العقل الأول فقط.

إذا تمهدت هذه المقدمات فنقول لماكان المعلول الثانی و ما بعده معلولاً للعقل الأول (و المجعول من العقل الاول هو ماهيته) ای لمهيّته، لزم أن يكون اعتبارياً؛ لأن علّته ـ و هی الماهية ـ اعتبارية. و أما المعلول الأول فلا؛ إذ هو لازم لوجود الواجب تعالى. هذا.

و لكن يرد على هذا الاستدلال امور:

الأوّل أنا نمنع المقدمة الثانية؛ بل التحقيق أن لازم الماهية هی لازم الوجودين.

الثانی أن العلة لصدور المعلول الثانی ليست الماهية من حيث هی هی التی هی أمر اعتبارى؛ بل الماهية التی يقول القائل بأصالة الماهية بأصالتها؛ و هی الماهية المتحيّثة بحيثيّة الجعل التی هی أصيلة. و ما أجاب به المحقق الآملی فی حاشيته من أن تلك الحيثية هی الوجود فيرجع إلى أصالة الوجود يمكن منعه بأن المفروض تسلّم كون الماهية أصيلاً و الوجود اعتبارياً؛ و إن كان هذا القول فی حدّ ذاته أمراً غير معقول؛ إلا أنه يجب الفراغ عنه فی مبحث أصالة الوجود؛ فإذا تسلمنا من الخصم القول بتأصّل الماهية على الفرض المحال (بأن نقول الماهية من حيث هی اعتبارية و الوجود أيضاً أمر اعتبارى و أمّا الماهية المجعولة أعنی المتصفة بالوجود الذى هو أمر اعتبارى بالعرض، اصيل) فله أن يقول بكون الماهية المتأصلة علّة للمعلول الثانی، لا الماهية من حيث هی هی. فتامية الاستدلال متوقف على تامية بحث أصالة الوجود و اعتبارية الماهية. و عليه نقول إذا تحققت مبحث أصالة الوجود و اعتبارية الماهية فی التحقق حقَّ التحقيق، ظهر لك عدم صحة القول بتعلق الجعل بالماهية و لا حاجة إلى تطويل المسافة بهذا التطويل؛ فتأمّل.

قوله: و هذا من قبيل قوله...:

أی فی شذوذ إضافة «ذو» إلى الضمير.

قوله: و أيضاً منها على المختار انسلاب سنخيتها:

إشاره بتقدير قوله: «منها على المختار» إلى أن قوله: «انسلاب» معطوف على قوله: «ان لازم الماهية...»؛ لا على انتزاعيتها كما توهمه الهيدجی؛ حيث قال: «أی و حتم و لزم انتفاء السنخية...»؛ لعدم صحة المعنى؛ إذ لزوم انسلاب السنخية ليس مبنياً على ما ذكره من المقدمتين، أعنی قوله: «ان لازم الماهية اعتبارى» و قوله: «و كل معلول لذيه قد لزم».

ثم إن هذا الدليل ـ و هو الدليل الثانی على أن المجعول بالذات هو الوجود ـ يتوقف على أمرين.

الأول أنه لا بد من تحقق سنخية بين العلة و المعلول لا بمعنى الاتحاد فی النوع أو الصنف أو الجنس؛

بل بمعنى سنخيتها على الإجمال بحيث يوجب صدور المعلول الخاص عن العلة الخاصة؛ و إلا لزم صدور كل شيء عن كل شيء و لزم إمكان صدور السموات و الارضين و جميع عوالم الملكوت و الناسوت و غيرهما من تِبنٍ. فظهر أن وجود السنخية بين العلة و المعلول ممّا لا ينكره أحد، و إن لم يعلم نوع السنخية.[١]

الثانى: أن الماهيات مناط التباين و الوجود هو مناط الإتحاد و لذا لا يصح حمل شيءٍ من المقولات على الآخر إلا بواسطة الوجود. مثلاً إذا قلت: «القرطاس أبيض» و حملت البياض على القرطاس، لم يصح هذا الحمل إلا باتحادهما فى الوجود. فلا سنخية بين الماهيات و لا سنخية أيضاً بينها و بين الوجود؛ فيمتنع صدورها من واجب الوجود لانتفاء السنخية بين الوجود والماهية و أيضاً بين ماهية و ماهية اخرى. فلو فرض محالا كون الواجب ذاماهية، لم يمكن استناد الماهيات المعلولة إلى مهيته تعالى. و أيضاً لو سلّم وجود السنخية بين ماهية العلة وماهية المعلول من حيث اتحادهما فى النوع مثلاً، لم يسلم تحقق السنخية بينها و بين ماهيات اخرى من مهيات المعلولات. و قد عرفت بهذا التقريب عدم ابتناء البحث على ما ذكره المصنف من أنه لا ماهية للواجب تعالى.

قوله: و علة الماهية ماهية:

هذا كلام ظاهرى لا حقيقة له؛ إذ لا علية إلا فى الوجود. فهذا تسامح نظير قولهم فى العدم بالعلية.

قوله: بل يكون عين الارتباط الحقيقى:

كثيراً ما تسمع الحكماءَ يقولون إن وجود الممكن عين الربط و عين الفقر و عين الاحتياج، لا شيءٌ ثبت له الفقر و الربط و الاحتياج؛ و غرضهم من الربط و غيره ههنا ليس معناه المصدرى؛ بل يعنون بذلك

---

١. إن السّنخيّة بين العلّة و المعلول بمعنى كون العلّة ذات خصوصيّة توجب صدور المعلول الخاصّ عن العلة دون غيره من المعاليل أمر مسلّم فى العلل و المعاليل الفاقدة للاختيار. و أمّا فى الفاعل المختار فهو ممنوع البتة؛ فإن الفاعل المختار هو الذى يكون باختياره و إرادته مرجّحاً و مخصصاً للمعلول الخاصّ. فكما أنّ له أن يخصّص وقتا دون وقت بإيجاد المعلول. كذلك له أن يخصّص معلولاً دون معلول بالإيجاد مادام كون المعاليل مقدورات له. فالإنسان قادر على تحريك اليد حركة شديدة أو حركة ضعيفة و على تحريكها فى هذه الساعة أو فى تلك الساعة. و المخصّص لصدور أحد المقدورات دون غيرها هو الإرادة لا غير و لا نسلّم لزوم المسانخة بين المريد و الإرادة. و ما ذكر من التالى الفاسد لإنكار المسانخة إنما هو فى العلل و المعاليل الغير المختارة، دون الفواعل المختارة و أفعالها. و إنّما اشتبه الأمر على القوم بقياسهم الفاعل المختار بالعلّة الموجبة.

هذا مع ما فى القول بتعميم السّنخيّة المذكورة من لزوم المسانخة بين الله تعالى و خلقه و لزوم الإيجاب فى فعله؛ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

نفى الشيئية عن الممكن مع قطع النظر عن علته. فليس هو شيئاً له الربط بالعلة؛ بل تمام ذاته هو المرتبط بالعلة و هو القائم بها. و بالجملة ليس هو إلا فعل العلة. و الحاصل ليس هناك إلّا أمران: أحدهما العلة و هو المستقل فى الوجود؛ و الآخر هو المعلول و هو الوجود القائم بالعلة و النّاشى منها بجميع ذاته بحيث لا نفسية له؛ بل تمامه من العلة. و من هنا ظهر لك أن الإيجاد و الوجود أمر واحد فى الحقيقة و إنما التغاير بينهما بالاعتبار و ظهر لك أيضاً أن جعل الوجود و هو الإيجاد ليس معناه إعطاء شى لشىء آخر بحيث يكون المعطى شيئاً و المعطىٰ له شيئاً آخر و المعطىٰ شيئاً و الإعطاء أمراً آخر و هو جعل المعطى له ما لكاً للمعطىٰ كما هو كذلك فى مثل اعطاء الدرهم للفقير؛ بل هو عبارة عن إعطاء يكون المعطىٰ و المعطىٰ له و الإعطاء فيه أمراً واحداً؛ فتدبر جيداً. و إضافة المعلول إلى علته هو المسمى بـ«الاضافة الإشراقية» و هو الذى يكون المضاف و الإضافة فيه واحداً؛ بخلاف الإضافة المقولية؛ مثل نسبة المحاذات بين الشيئين؛ حيث إن المضاف فيها غيرالإضافة. و إن شئت تحقيق ما ذكرته لك بوجه أحسن فلاحظ ما يوجده نفسك من الصور كيف هو؛ هل إيجاده غير الأمر المتصور الذى هو موجود و هل الموجود غير المتصف به؛ اللهم لا.

٢٣

غرر فى المواد الثلاث

البحث عن الوجوب و الإمكان من الامور العامة. أما إذا فسّرنا الامور العامة بما يعم جميع الموجودات بالعموم الحقيقى، فالوجوب و الإمكان معاً من الامور العامة. و أما كل واحد منهما فالوجوب إن اريد به الذاتى فلا يكون من الامور العامة؛ و إن اريد به الأعم ممّا بالذات و ممّا بالغير فيكون منها. و أما الإمكان فلا يكون وحده من الامور العامة إلا إذا فسّرنا الامور العامة بما يعم جميع الموجودات بالعموم العرفى (اى أكثر الموجودات). و أما البحث عن الامتناع فليس إلا بالتبع.

قوله: إن الوجود رابط و رابطى:

ذكر الهيدجى أن الاشتراك بين الوجود المحمولى ـ و هو الوجود فى نفسه و مفاد كان التامة بأقسامه الثلاث ـ و الوجود الرابط لفظى. أقول: و إليه يشير تعرض المصنف لبيان الجامع بين الرابطى و النفسى، دون الرابط و الوجود فى نفسه.

قوله: و يقال له الوجود المحمولى:

و وجه التسمية لا يخفى؛ حيث إنه يقع محمولا فى الجواب عن الهلية البسيطة حيث يقال: «هل زيد موجود؟» فيجاب: «نعم، زيد موجود». و أما الوجود الرابط فلا يقع محمولا قطّ؛ بل هو دائماً امر متوسط بين الموضوع و المحمول.

قوله: المتحقق فى الهلّيات المركّبة:

من الموجبات، أما السوالب فليس فيها ربط السلب؛ بل سلب الربط. و اما الهليات البسيطة ك«زيد موجود» فليس فيها أمران مغايران حتى يحتاج إلى الوجود الرابط. و لازم هذا هو الفرق بين الوجود الرابط و النسبة الحكمية و القول بتغايرهما حيث إن الأخير متحققة فى جميع أنواع القضايا و الأول مختصة بالهليات المركبة من الموجبات. هذا.

و لكن لا يبعد أن يقال كما أن لنا وجوداً رابطاً، كذلك لنا عدماً رابطاً. و الوجود الرابط هو النسبة الحكمية المتحققة فى الموجبات، بسيطها و مركبها؛ و العدم الرابط هو النسبة الحكمية المتحققة فى السوالب جميعها كذلك فتدبّر.

قوله: إن وجود ما سوى الواحد الأحد:

ليس إطلاق الرابط فى هذا المقام بالمعنى المتقدم؛ إذ المعنى المتقدم من قبيل الإضافة المقولية و المقصود فى هذا المقام ما هو من قبيل الإضافة الإشراقية و لذا قد يقال بأن وجود ما سوى الله وجود رابطى بمعنى أنه قائم بغيره؛ لا أن غيره قابل له. و الحاصل الغرض من إطلاق الرابط و الرابطى على ما سوى الله هو الإشارة إلى أنها فى ذواتها مفتقرة إلى الواجب و ليس لها شيء من أنفسها؛ فلا نفسية لها أصلاً. و قد أوضح هذا المعنى ما ذكره المصنف فى الحاشية و كذا ما ذكره المحقق الآملى. و يظهر من التأمل فى كلامهما أن إطلاق الوجود الرابط على ما سوى الله أحسن و أعذب و إن كان المراد فى الإطلاقين واحداً.

قوله: لأن ما ذكر هيهنا إنما هو فيما بين:

قيل و أيضاً ما ذكر ههنا بالنسبة إلى مفهوم الوجود؛ و ما تحقق كونه رابطاً صرفاً إنما هو الوجود الحقيق للمكنات.

أقول: و لكن قد عرفت ممّا ذكرته لك آنفاً التغاير بين الاصطلاحين و أن إطلاق الرابط على ما سوى الله باعتبار كونها عين الفقر و الاحتياج غير إطلاقه على بعض ما سوى الله بالاعتبار الآخر. و بالجملة الفرق بين الاصطلاحين يغنى عن سائر الفروق؛ فتأمّل.

قوله: أى الوجود مطلقاً:

أى سواء فى ذلك الوجود المحمولى و الوجود الرابط. قيل و هذا خلاف الأكثر؛ حيث إنهم ذهبوا إلى كون الجهات الثلاث كيفاً للوجود الرابط فقط. و منشأ الخلاف هو الخلاف فى أن قولك: «زيد موجود» و «زيد ليس بموجود» مثلاً هل هو قضية ثنائية أو ثلاثية. و المصنف على عدم تحقق الرابط فيها و كون

القضية ثنائية و الأكثر على تحققه فيها أيضاً كسائر القضايا. و الأقرب أن يقال إن كان المراد من الوجود الرابط هو النسبة الحكمية، فلا ينبغى الارتياب فى تحققها فى جميع القضايا و يكون المواد الثلاث كيفيات لها، للوجود المحمولى. و إن كان المراد من الوجود الرابط هو النسبة الخارجية المتحققة بين الموضوع و المحمول فى القضايا الموجبة الصادقة، فهو لا يتحقق فى القضايا البسيطة؛ إذ هو فرع المغايرة فى الخارج و ليس الوجود أمراً زيد على الماهية، و لا فى القضايا السالبة الصادقة و لا فى القضايا المركبة الموجبة الكاذبة؛ و هذا المقام يحتاج إلى مزيد تأمّل.

قوله: مما ترتسم فى النفس:

و لذا ترى أنّ من له أدنى تمييز يجزم بامتناع أشياء و وجوب أشياء اخر و إمكان بعض آخر و لولا إدراك معانيها، لما صح الحكم بها.

قوله: والممكن ما لا يلزم:

هذا التعريف مع أنه دورى، ليس تعريفاً للإمكان الذاتى؛ بل للإمكان الوقوعى. كذا قال الاستاذ.

٢٤
غرر فى أنها اعتبارية

قوله: التى هى كيفيات النسب:

هذا حق و فى المسألة أقوال ثلاثة: الأوّل قول المشائين و هو القول بأنّها متأصّلة خارجية. الثانى قول شيخ الإشراق بأنها اعتبارية محضة. الثالث القول الوسط بأنها لا خارجية محضة و لا اعتبارية محضة... و منه يظهر أن ما ذكره المصنف قبل ذلك من اتصاف الوجود مطلقاً بالجهات غير صحيح و مناف لاعترافه هذا.

قوله: فى العقل بالتعمل:

لا بمعنى كونه عقلياً محضاً و اعتبارياً صرفاً نظير ما يعتبره العقلاء من القوانين المجعولة لانتظام امور الخلق و ذلك نظير الملكية؛ فإنها مما اعتبرها العقلاء و أمضاها الشرع. و ليس المراد منه أيضاً ما يكون من قبيل المعقول الثانى باصطلاح المنطق نظير الكلية و الجزئية؛ و هى ما تعرض المفاهيم من حيث إنها موجودة بالوجود الذهنى بمعنى أن عروضها و اتصاف المفاهيم بها إنما هو فى الذهن فقط بحيث لا يتصف الإنسان الخارجى مثلاً بالكلية و الجزئية؛ إذ هما من صفات المفاهيم من حيث إنها مفاهيم و موجودة فى الأذهان؛ و لذا ترى المنطقيين جعلوا المقسم للكلية و الجزئية هو المفهوم؛ و ذلك بأن قالوا المفهوم إن امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئى؛ و إلا فكلى؛ و لا يخفى أن المفهوم هو الذى يصدق على شىء آخر. و أما الإنسان فى الخارج الذى هو مصداق، لا معنى لصدقه على كثيرين أو عدم صدقه؛ فافهم.

و وجه ما ذكرنا من أن الجهات الثلاث ليست من قبيل المعقول الثانى باصطلاح المنطق هو اتصاف الأشياء الموجودة فى الخارج بالإمكان و الوجوب، و إن لم يكن العروض فى الخارج. و أما المعقولات

الثانية بالاصطلاح المذكور فالاتصاف و العروض فيها كلاهما فى الذهن. فظهر من ذلك أن الجهات الثلث نظير الامور الانتزاعية؛ فتأمّل.

قوله: أحدها أنه حينئذ قولنا إمكانه:

تقرير هذا الدليل و جوابه كما أوضحه المحشون و أشار إليه المصنف مبنى على عدم التمايز بين الأعدام؛ فلا يكون بين الشيء و رفعه تمايز. و جوابه مبنيّ على أنّ الأعدام باعتبار ما يضاف إليها متمايزة. ثم إن الاستاذ قد أيّد هذا الدليل بمغالطة فى مثال و هو أنه ما الفرق بين أن نقول إن زيداً عالم و علمه أمر عدمى، أو نقول بأنه ليس عالماً و ما الفرق بين أن نقول إن بين زيد و عمروٍ فاصلة و الفاصلة أمر عدمى أو نقول لا فاصلة بينهما؟ و الجواب عن هذه المغالطة هو أن العلم الذى أثبتّه لزيد أمر عدمى بفرضك، و الذى نفيته عنه ليس ذلك الأمر العدميّ بل أمر وجودى آخر و لو كان العلم فى الحقيقة أمراً عدمياً لكان بين إثباته و نفيه عنه فرق بيّن؛ كما فى إثبات العمى لزيد أو نفيه عنه و هو أمر عدمى.

قوله: و اللاوجوب و اللاممكن:

هذه جملة حالية و قوله «و كون النقيضين...» معطوفة عليها و هما معترضتان بين الشرط ـ أعنى قوله: «إذا كان» ـ و الجزاء و هو قوله: «يلزم المحذور».

قوله: والحل بأن اتصاف الذات:

و توضيحه أن الاعتبارى يطلق على معنيين: أحدهما الاعتبارى الذى يعتبره العقلاء و لا وجود له ما لم يعتبر و ينبغى أن يسمّى هذا القسم بـ«الإعتبارى العقلايى» و ذلك نظير الملكية.

ثانيهما الاعتبارى الذى له منشأ انتزاع فى الخارج و ذلك المنشأ موجود، و إن لم يكن معتبر كما فى الإضافات من قبيل الفوقية و التحتية؛ فإن لها منشأ انتزاع فى الخارج. و هذا القسم من الاعتبارى له حظّ من الوجود و اتصاف الشى بهذا القسم من الاعتبارى يكون فى الخارج، و إن لم يكن عروضه فى الخارج؛ فتأمّل. و بالجملة عروض الوجوب و إن كان فى الذهن، إلا أن الاتصاف به فى الخارج؛ نظير سائر المعقولات الثانية.

قوله: إنما هو فى الوجوب الذى كيف النسبة:

لا الوجوب الحقيقى.

٢٥

غرر فى بيان أقسام كل واحد من المواد الثلاث

قوله: فيحصل من ضرب ثلاثة فى...:

لا يخفى أنه لابد من وجود المقسم فى جميع الأقسام و من اختصاص كل قسم بما يختص به دون سائر الأقسام. فنقول كل واحد من الثلاثة إما بالذات أو بالغير. و ليس ما بالقياس منها قسما آخر مغايراً لما بالذات و ما بالغير؛ بل هو إما مصداق لما بالذات أو ما بالغير. و بالجملة جعل الأقسام تسعة غيرصحيح و الصحيح أن يقال هناك تقسيمان: أحدهما تقسيم الثلاثة بما بالذات و ما بالغير، و الآخر تقسيمها الىٰ ما بالقياس أو لا بالقياس، أى فى أنفسها.

ثم إن الفرق بين ما بالغير من هذه الثلاثة و ما بالقياس منها من وجوه: الأول أن الثلاثة فيما بالغير ثابتة للشيء فى نفسه، و إن كانت بغيره؛ و فيما بالقياس ثابتة لا فى نفسه؛ بل بالقياس إلى الغير.

الثانى أن ما بالغير ملازم لاقتضاء الغير له و ما بالقياس ملازم لاستدعاء الغير له و الاستدعاء أعم من الاقتضاء.

الثالث أن الإمكان بالغير محال و الامكان بالقياس إلى الغير غير محال.

الرابع أن ما بالذات من الثلاثة لا يجتمع مع ما بالغير؛ و لكن يجتمع مع ما بالقياس إلى الغير.

قوله: على سبيل الانفصال الحقيقى:

لأن الشيء فى حد ذاته إما يجب له الوجود أو لا. الأول هو الواجب. و الثانى إما يجب له العدم أولا. الأول هو الممتنع و الثانى هو الممكن.

قوله: باعتبار وجودهما:

و كذا عدمهما و إليه يشير فيما بعد بقوله: «و رفعا». و الحاصل أن وجود كل من المتضايفين بالقياس إلى وجود الآخر واجب، و كذلك عدم كل واحد منهما بالقياس إلى عدم الآخر. و العكس فهو ممتنع و إليه يشير بقوله: «و جمعاً»؛ أى جمعاً بين الوضع و الرفع.

قوله: على سبيل الاستدعاء:

أى استدعاء الغير له؛ سواء كان استدعاؤه له لاقتضائه له أو العكس أو غيرهما.

قوله: «و ينفرد عنهما»:

يعنى كما فى أحد المتضايفين بالنسبة إلى الآخر. و لكن لا يخفى أن مراد المصنف الانفراد عن الوجوب الذاتى و عن كون أحد المتضايفين واجباً بالآخر؛ و إلا فانفراد الواجب عن الوجوب الذاتى و الغيرىّ معاً محال. و الحاصل أن المتضايفين لو لم يكونا واجبين بالذات، لكانا واجبين بعلتهما؛ فإذا هما واجبان بالغير و هذا واضح جدّاً.

قوله: كما فى وجود المعلول بالنسبة إلى عدم العلة و عدمه بالنسبة...:

هذان المثالان للامتناع بالقياس إلى الغير الذى يكون استدعاء ذلك الغير لامتناعه من باب الاقتضاء؛ حيث إن عدم العلة يقتضى عدم المعلول؛ فوجود المعلول ممتنع. و كذلك وجود العلة يقتضى وجود المعلول؛ فعدمه ممتنع.

و قد جعل بعض المحشّين الأول منهما مثالاً لكون الاستدعاء بنحو الاقتضاء و الأخير مثالاً لكونه بنحو الحاجة؛ فقال بعد الأول: «و يرجع إلى أن العلة تأبى ذاتها إلا أن يكون للمعلول ضرورة العدم عند عدمها إباءً ناشئا عن اقتضائها الذاتى وجوده عند وجودها».

و قال بعد الثانى: «و يرجع إلى أن المعلول يأبى ذاته عن عدم العلة عند وجوده إباءً ناشئاً عن فقره إليها.»

و الظاهر أنه خبط و المثالان من الاستدعاء الذى هو من باب الاقتضاء. و المثال للاستدعاء الذى هو من باب الحاجة هو وجود العلة بالنسبة إلى عدم المعلول و عدمها بالنسبة إلى وجوده. فلا محيص عن الالتزام بترك المصنف لمثاله.

قوله: و هو أيضاً كسابقه فى العموم:

و يرد ما ذكر هيهنا أيضاً.

قوله: كالمفروض:

و إنما التجأنا إلى الفرض لأن موجودات العالم كلها منتهية إلى الواجب الواحد الأحد؛ و لذا يكون العالم كله مرتبطاً بعضه بالبعض. و لا حقيقة للقضايا الاتفاقية؛ إذ الحوادث كلها مرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة و المعلول أو المعلولات المتعلقة بعلة واحدة؛ فافهم.

ثم ان الاستاذ دامت إفاداته ذكر فى خاتمة هذا المقام بحثاً شريفاً و هو أن كلام القوم فى المواد الثلاث لا يلائم مذهب أصالة الوجود و قد غفل المتأخرون فى كثير من المباحث فجروا فيها كجرى المتقدمين القائلين بأصالة الماهية. و من موارد غفلتهم هذه المسألة؛ فإن ما قرروه فى بيان المواد الثلاث يلائم مذهب القائل بأصالة الماهية؛ إذ بناء على مذهبهم يتصف الماهية بالوجوب و الامتناع و الامكان على حد سواء. و أما بناء على أصالة الوجود فالذى يتصف بالوجوب و الإمكان هو الوجود؛ و لكنه لا يمكن أن يتصف بالامتناع؛ إذ الوجود مع فرض أنه وجود، يستحيل أن يتصف بالعدم؛ فكيف بالامتناع. فالموصوف بالامتناع لا بد أن يكون غير الوجود و هو الماهية.

فإن قلت: إنا نجعل المتصف بالوجوب و الإمكان المهية.

قلت: بناء على اعتبارية الماهية يكون المتصف بالوجوب و الامكان أولاً و بالذات الوجود؛ و الماهية و إن اتصفت بهما، إلا أن اتصافها بهما يكون ثانياً و بالاعتبار؛ و لكن اتصافها بالامتناع ليس كذلك؛ فتدبر جدّاً.

٢٦

غرر فى أبحاث متعلقة بالامكان

قوله: بتحليل من العقل وقع:

قد مرّ تفصيل ذلك فى مبحث اعتبارية المواد الثلاث و جملة القول فى ذلك أن الإمكان حيث إنه من المعقولات الثانية باصطلاح الحكيم يكون عروضه فى الذهن، و إن كان الاتصاف فى الخارج؛ فتدبر.

قوله: بسلب الضرورتين:

أى الضرورة بشرط المحمول والضرورة بشرط العلة. و توضيح ذلك أن الشيء قد يلاحظ بشرط الوجود و هو المحمول؛ فلا ريب أن الوجود له حينئذٍ ضرورى لا يمكن سلبه عنه. و قد يلاحظ بشرط تحقق علة وجوده؛ فلا ريب أن الوجود له فى هذه الصورة أيضاً ضرورى. و أما مع قطع النظر عن وجوده و عن علته فهو متصف بالإمكان. و كذلك إذا لوحظ بشرط العدم ـ و هو المحمول ـ أو بشرط علة عدمه، يكون امتناعه ضرورياً. و أما مع قطع النظر عنهما فيكون متصفاً بالإمكان. فظهر أن اتصاف الشيء بالإمكان إنما هو فى حال قطع النظر عن الامور الأربعة المذكورة.

قوله: بخلاف الذاتى منهما مع الغيرى منهما:

هذه العبارة محتملة لمعان:

الأول أن الذاتى من الوجوب لا يجامع الوجوب الغيرىّ و لا الامتناع الغيرى. و كذلك الذاتى من الامتناع لا يجامع الوجوب الغيرى و لا الامتناع الغيرى؛

الثانى أن الذاتى من الوجوب لا يجامع الغيرى من الامتناع والذاتى من الامتناع لا يجامع الغيرى من الوجوب؛

الثالث أن الذاتى من الوجوب و الامتناع لا يجامع الغيرى من الباقيين أعنى أن الذاتى من الوجوب لا يجامع الامتناع الغيرى و الإمكان الغيرى و الذاتى من الامتناع لا يجامع الوجوب الغيرى و الإمكان الغيرى. و هذا أبعد الاحتمالات. و لو اكتفى فى العبارة بقوله: «مع الغيرى» من دون تقييد بقوله: «منهما» لكان أظهر و أشمل.

قوله: فلا منافاة بين لا اقتضاء:

هذا سرّ جواز الإمكان الذاتى مع الوجوب الغيرى تارة و مع الامتناع الغيرى أُخرى. و ذلك لأن لا بشرط يجتمع مع ألف شرط و اللا اقتضاء لا يعارض الاقتضاء.

و أما سرّ عدم اجتماع الوجوب الذاتى مع الآخرين و كذلك عدم اجتماع الامتناع مع الآخرين فهو أن الوجوب و الامتناع اقتضاء و هو ينافى اللااقتضاء أو اقتضاء المخالف. و هذا الوجه يستفاد من العبارة المذكورة فى المتن بطريق مفهوم المخالفة.

و أما جهة عدم اجتماع الوجوب الذاتى مع الوجوب الغيرى و الامتناع الذاتى مع الامتناع الغيرى فهو أن اعتبار الغير لغو و اجتماع المثلين غير جائز.

قوله: أعنى سلب الضرورتين:

أى ضرورة الوجود و ضرورة العدم.

قوله: والوقتية:

لا يبعد أن يكون المراد من الضرورة الوقتية ما يعمّ الضرورة فى القضية المنتشرة بأن يكون المراد من الوقتية الأعم من الوقت المعين و الوقت الغير المعين. و هذا و إن كان خلاف الظاهر، إلا أنه لولا هذا لزم اعتبار أخص الأخص أيضاً و هو ما ذكرنا.

ثم ذكر الاستاذ فى هذا المقام نكتة و هو أن الضرورة الوصفية أو الوقتية مما لا يمكن الانفكاك عنها فى الواقع لشىء من الأشيا؛ إذ كل موجود فى العالم فإنما وجوده فى ذلك الوقت ضرورى و ليس وجوده فى وقته جزافاً؛ و لا على سبيل الصدفة؛ بل الامور مرهونة لأوقاتها؛ بمعنى أن وقوع أىّ شىء فى أىّ وقت، كان له ارتباط فى الواقع بذلك الوقت و يكون لوصف خاص دخل فيه و إن لم نعلمه بالخصوص. فالإمكان الأخص إنّما اعتبر بالنسبة إلى علمنا؛ فإذا لم نعلم ضرورة وجود شىء لشىء فى وقت أو وصف، حكمنا بأنه ممكن فى ذلك الوقت. و لكن فى الواقع ليس كذلك؛ إذ الوقت الخاص و الوصف الخاص لهما مدخل فى وجود ذلك الشىء؛ فتدبر جيداً.

واستوضح ذلك بأنا لو لم نعلم أن علة انخساف القمر هو حيلولة الأرض بينه و بين الشمس لحكمنا بأن الانخساف للقمر أمر ممكن بالإمكان الأخص. و لكن لمّا علمنا أن انخسافه وقت الحيلولة ضروری، حكمنا بأنه ممكن بالإمكان الخاص.[1]

قوله: حتى الضرورة بشرط المحمول:

لما كان المحمول هو الوجود أو العدم فی الاستقبال الذی لم يعلم ضرورة أحدهما فيه، لم يكن أخذ الموضوع مقيداً بأحدهما.

فإن قلت: إن زيداً بشرط وجوده فی المستقبل واجب الوجود فيه.

قلت: لابدّ أن يكون تقييد الزيد بالوجود فی المستقبل على نحو الحتم؛ لا على نحو الشرط؛ و إلا فنقول ليس ثبوت الشرط لزيد حتماً حتى يكون الوجود له واجباً، فمرادهم من الضرورة بشرط المحمول ليس أخذ الموضوع مشروطاً بالمحمول؛ بل أخذه متصفا به؛ فلا تغفل.

ثم إن تسميتة هذا القسم من الإمكان بـ«الإمكان الاستقبالی» إنما هو لأجل كون المحمول واقعاً فی المستقبل؛ و إلا فالإمكان ثابت له فی الحال و قد أشار المصنف إلى هذا فی الحاشية بقوله: «ای إمكان حالیّ لمحمول استقبالی».

قوله: و ينبغی أن يكون هذا الممكن ممكناً بالمعنى الأخص:

يعنی أن المقيد بالاستقبال هو الإمكان بالمعنى الأخص، لا الإمكان الخاص و لا الإمكان العام: لأن الممكن بالإمكان العام أو الخاص ربما يقعان على ما تعيّن أحد طرفيه لضرورة. و الحاصل أن الإمكان الاستقبالی يحصل من تقييد الإمكان الخاص بكون محموله فی الاستقبال حال كونه غيرمعين. فظهر بهذا أن المراد من الأولين فی قوله: « لأن الأولين»، هو الإمكان العام و الإمكان الخاص كما ذكره الهيدجی؛ لا الإمكان الخاص و الإمكان الأخص كما استظهر الاستاذ الآملی دام ظله؛ فافهم. و لعمری هذا واضح من تمثيل المحقق الطوسی بالكسوف غاية الوضوح؛ بل لا معنى للعبارة سوى ما ذكرت.

---

۱. أقول: و عندی فی هذا المقام تأمل؛ إذ يمكن تصوير مورد ليس له ضرورة ثبوت وصف حتى بالضرورة الوقتية أو الوصفية؛ و ذلك مثل زيد الذی لم يتصف طول حياته بصفة الكتابة؛ فإن ثبوت الكتابة له لاضروری بأیّ نحو من الضرورات؛ إذ لو كان له نوع من الضرورة لاتّصف بالكتابة ولو فی الجملة؛ و هو خلاف الفرض. لا يقال إن الكتابة حينئذ ممتنع لزيد؛ لأنا نقول نعم، هو ممتنع له لعدم تحقق علته؛ و لكن مع قطع النظر عن العلة فهو ممكن؟ و إن أردت اعتبار العلة لانتفی الإمكان الخاص أيضاً؛ إذ الإمكان الخاص أيضاً لايتحقق مع اعتبار لعلة أيضاً؛ إذ مع اعتبار علة الوجود يجب الوجود و مع اعتبار علة العدم يجب العدم؛ فافهم.

قوله: الصدق و الكذب قد...:

الظاهر أن غرضه التعين و عدم التعين فى نظرنا، لا فى الواقع. و (ح) فقوله: «فإن الواقع فى الماضى و الحال قد يتعين ظرف وقوعه» معناه قد يتعين فى نظرنا ظرف وقوعه. و مفهومه أن الواقع فى المستقبل لا يتعين فى نظرنا. فيرد عليه أنه قد يتعين عند بعض؛ كما لا يخفى.

قوله: و يكون الصادق والكاذب:

ليس هذا عطفاً على قوله: «يتعين ظرف»؛ إذ لا يلائمه قوله: «و إن كان بالقياس...» فيرد عليه أن الماضى والحال فى الواقع متعينان دائماً؛ فكلمة «قد» فى غير محلها. مع أنه لا معنى لقوله قبل ذلك: «و قد لا يتعيّنان» و لا لقوله: «و لا سيّما» كما لا يخفى على المتأمّل. بل هو بيان لحكم مادة الإمكان فى الماضى و الحال مطلقاً؛ فتأمل جيّداً.

قوله: وانتهاء تلك العلل:

فإن قلت: تلك العلة هو الواجب تعالى و هو فاعل مختار و ليس فاعلًا مجبوراً.

قلت: نعم؛ لكن ارادته لا يغلب حكمته.

ثم إنه مما يدل على تعيين الأشياء المستقبلة فى الواقع هو صحة الإخبار عن المغيبات إذ ليس ذلك إلا من طريق العلم بعلتها.[1]

قوله: متساوية فى عدم التعيين فى نظرنا:

إذ كما يصح علمنا فى بعض الأعيان بالامور الماضية، كذلك يصح علمنا ببعض الامور الآتية؛ و كما نجهل غالباً الامور الماضيه، كذلك نجهل الامور الآتية و يمكن أن يكون مراده من عدم التعيين فى نظرنا هو عدم الضرورة و الوجوب؛ فتأمل.

قوله: قد لزم الامكان للمهية:

اعلم أن كلام المصنف كسائر القوم فى هذا المقام لا يخلو عن خلط و امتزاج و أكثر كلماتهم فى هذا المقام لا يلائم المذهب الذى اسسّوه من أصالة الوجود و اعتبارية الماهية و إنما يلائم مذهب القائلين بأصالة الماهية. و تحقيق الكلام فى هذا المقام أن يقال إن الإمكان إما أن يسند إلى الوجود و إما أن يسند إلى الماهية. و معنى الإمكان المسند إلى الوجود هو كون الممكن عين الربط و فىء العلة. فالوجود الإمكانى

---

١. أقول: الحكم بأن العلم بالامور المستقبلة لا طريق له إلّا العلم بعلّتها حكم بلا دليل. نعم؛ العلم من طريق العلم بالعلّة أحد الطرق؛ و أمّا نفى وجود طريق آخر فلا دليل عليه.

هو الذی نشأ من العلة و هو عین الربط و الفقر؛ و کونه عین الفقر و الربط معنی کونه ممکناً و هذا یصطلح علیه بـ«الإمکان الفقری». و منشا انتزاع الإمکان بهذا المعنی هو الوجود. و حیث إن الوجود لا یتصف بالامتناع. یصیر القسمة منحصرة فی الواجب و الممکن. هذا هو معنی الإمکان بناءً علی مذاق القائلین بأصالة الوجود. و لا یخفی أنه لازم للوجود و معناه الفقر و الاحتیاج؛ فلا یکون عدم الاقتضاء بالنسبة إلی الوجود و العدم.

و أما إذا اسند الإمکان إلی الماهیة فلا بد أن یکون معناه مغایراً للمعنی المذکور. و لیعلم أن اسناد الوجود و العدم إلی الماهیة بناءً علی أصالة الوجود متفاوتة؛ إذ معنی کون الماهیة موجودة، کونها مجعولة بتبع الوجود و معنی کونها معدومة هو کونها غیر مجعولة لعدم جعل الوجود؛ و لیست الماهیة شیئاً متحققاً له نسبة إلی الوجود و العدم علی حد سواء.

و هذا المقام عندی غیر منقح و لابد من التأمّل

قوله: الذی لا یقول به الأشعری أیضاً:

و إن کان الأشعری قائلاً بجواز الترجیح بلامرجح بمعنی جواز اختیار الفاعل المختار أحد شقّ الممکن من غیر مرجح. و قد مثّلوا لتقریب مدعاهم بأمثلة یغترّ بها العوام؛ مثل أن الجائع إذا کان عنده رغیفان متماثلان من جمیع الجهات، فهل یترک الجائع کلیهما و یهلک من الجوع حذراً من لزوم الترجیح بلامرجح؟ أو الهارب من العدو إذا وصل فی طریقه إلی طریقین لا مرجح عنده لأحدهما فهل یتوقف حتی یدرکه العدو و یقتله أو یختار أحد الطریقین و لا یعتنی بقول الفیلسوف إن الترجیح بلامرجح محال؟ لا شک أن الجائع یختار أحد الرغیفین و الهارب أحد الطریقین.

والجواب أن ما ذکر من الأمثلة مما لا نعلم فیها المرجح الذی یوجب ترجیح أحد الامرین بالخصوص؛ و لکن لا نعلم بعدم وجود المرجح عند النفس أصلا؛ و عدم إدراك المرجح لا یدل علی عدم وجوده. کیف و النفس لها حالات کثیرة و تؤثر فیها عوامل کثیرة و کثیراً مّا یتفق أن ما نتخیل أنه هو المرجح فی اختیار عمل، لا یکون مرجّحاً فی الواقع و إنما یکون المرجح أمراً آخر خفی علینا؛ کما فی اختیار النفس أحمز الأعمال عند الناس بزعم أن الداعی إلیه هو التقرب إلی الله مثلاً؛ مع أن الداعی فی الواقع مدح الناس لها. و الحاصل أن عدم إدراك المرجح بخصوصه لا یکون دلیلا علی عدم وجود المرجح أصلا. و أیضاً إنّ هنا إشکالاً آخر و هو أن الترجیح بلا مرجح یستلزم الترجّح بلا مرجح؛ إذ وقوع الترجیح الذی هو فعل من أفعال النفس من غیر مرجح هو الترجّح بلا مرجح؛ و إن کان لمرجّح فلا یکون الترجیح أیضاً بلا مرجّح؛ فتأمّل.[1]

---

۱. أقول: إن الأمر البدیهیّ الذی لا یشک فیه عقل عاقل هو أن حدوث شیء من غیر مُحدِث محال. و أمّا أنّ ←

قوله: إن أثر الجعل وجود:

يعنى أن المجعول هو الوجود بالجعل البسيط، لا الجعل التأليفى حتى يقال إن فرض جعل الذاتيات للشى بالجعل التأليفى مستلزم لفرض سلب الذاتيات عن الشىء و هو محال.

قوله: إذ لم يكن للممكن اقتضاء:

استدل على احتياج الممكن فى بقائه كحدوثه إلى العلة بوجهين: أحدهما أن الإمكان على ما عرفت معناه هو اللااقتضاء و هو حيثيّة ذات الممكن؛ و بعد الحدوث لا ينقلب هيئة الممكن عمّا كانت عليه؛ فهى بعد الحدوث أيضاً لااقتضاءٌ؛ فمحتاج فى وجودها إلى المؤثر. و هذا الوجه يلائم مذاق القائلين بأصالة المهية و فرض كون الماهية أمراً حقيقياً يكون على حد سواء بالنسبة إلى الوجود و العدم و فيه ما لا يخفى.

و الوجه الآخر و هو ما أشار إليه بقوله: «بل الوجود الإمكانى...» هو الوجه الموافق للتحقيق و الملائم لأصالة الوجود و الإمكان الفقرى كما لا يخفى.

قوله: عين الفقر و الفاقة:

فليس إعطاء الوجود كإعطاء الدرهم للفقير حيث يكون المعطي غير المعطىٰ له و غيرالمعطىٰ و غير الإعطاء و غير الأخذ. و بالجملة توجد فى إعطاء الدرهم للفقير امور خمسة: الإعطاء و الأخذ و المعطي و المعطىٰ و المعطىٰ له. و لكن فى إفاضة الوجود يكون الإعطاء و الأخذ و المعطىٰ و المعطىٰ له شيئاً واحداً.

← إحداث الفاعل المختار لشىء من غير مرجّح فاستحالته ممنوعة. كيف و هو مستند إلى الفاعل. و أمّا أن الفاعل لم يحدث الفعل فى ساعة اخرى و أحدثه فى تلك الساعة الخاصّة فهو معلّل باختياره و إرادته. و نحن نجد من أنفسنا فى فعل نقدر على إحداثه فى أوقات مختلفة أن لنا أن نحدثه فى وقت دون آخر. و ما ذكر من أنّ المرجّح موجود و لكنا لا نحيط به تفصيلاً ممنوع؛ و لو كان موجوداً، لكان فى نفسنا؛ و لو كان فى نفسنا لعرفناه و لأقل من معرفته بعد مراجعة النفس و تأمّلها. و ما ذكر من مثال الآتيان بعمل قربىً لا بداعى القربة مع زعم الفاعل أنّه يأتيه بداعى القربة لانسلّم عدم معرفة النفس به؛ و الّا لم يكن له وزر فيه. نعم؛ قد يكون معرفة الداعى ارتكازيّاً ثم يصير بعد الالتفات تفصيليّاً. و ما ذكر من اختيار الجائع أحد الرغيفين و الهارب إحدى الطريقين من غير مرجح لا يوجد فيه المرجّح حتى بعد الالتفات و هذا دليل على عدم المرجّح و لو ارتكازيّاً. و أما ما ذكر من أن الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجّح بلا مرجّح لأن وقوع الترجيح صدور فعل من النفس بلا مرجّح ففيه أنه مبنىّ على تسوية الفاعل المختار و العلل الموجبة؛ و هو أوّل الكلام؛ فإنا نقول إن الترجيح صدر من الفاعل المختار و هو المخصّص له و ليس هناك حدوث شىء من غير مُحدِث.

قوله: فليجعل القديم بالزمان:

أی فليكن القديم بالزمان مجعولًا محتاجاً إلى العلة. يعنى يمكن أن يكون الشیء قديماً بالزمان محتاجاً إلى العلة؛ و هذا بخلاف مايقوله الخصم القائل بأن مناط الاحتياج إلى العلة هو الحدوث؛ فإنه يقول إذا كان الشیء قديماً، استغنى عن العلة.

و مما يجب أن تتذكره فى المقام هو أن الحكماء لا ينكرون أن كل حادث ممكن و أن الوجوب ينافى الحدوث؛ و لكنهم يقولون إنّه ليس اللازم من كون الشیء ممكناً، كونه حادثاً؛ إذ يصحّ أن يكون ممكناً قديماً؛ فيكون محتاجاً إلى العلة. و من هنا يظهر لك أن الاستدلالات الواردة على إثبات الصانع من طريق الحدوث لا ينافى ما نذكره من أن مناط الاحتياج هو الإمكان لا الحدوث؛ فإن الاستدلال بالحدوث هو الاستدلال على الإمكان؛ فكأنه يقال إن الشیء الفلانى حادث، فيجب أن يكون ممكناً؛ إذ لو كان واجباً لما صح عليه العدم. فهذا دليل على أنه محتاج إلى العلة؛ فافهم. و أما إذا كان الشیء قديماً، فلايصح لنا الاستدلال على إمكانه أو وجوبه من هذا الطريق.

قوله: ضرورة القضية الفعلية:

اعلم أن ما ذهب إليه الحكماء من أنّ مناط الاحتياج إلى العلة هو الإمكان و إن كان حقاً لا محيص عنه، إلا أن الاستدلال عليه يختلف باختلاف المسلكين من أصالة الوجود أو الماهية. و ما استدل به فى الكتاب من الشواهد الأربعة أكثرها على مذاق القائل بأصالة الماهية و لا يلائم مذهب أصالة الوجود و اعتبارية الماهية. و الاستدلال الصحيح الذى يلائم مذهب القائلين بأصالة الوجود هو أن الإمكان بناءً على أصالة الوجود معناه هو الفقر و الاحتياج و هو حيثية ذات الممكن لا يمكن الانفكاك عنها؛ و لذا قلنا بأن الممكن حالة البقاء أيضاً محتاج إلى العلة. و الحاصل أن من تصور معنى العلية و المعلولية تصوراً صحيحاً و علم أن المعلول هو فيض العلة لا غير، علم أن مناط احتياجه إلى العلة هو كونه فيض العلة و فيئه و هذا معنى فقره و احتياجه و إمكانه؛ فلا يبقى شك و لا ريب فى أن مناط الاحتياج الإمكانُ بالمعنى المذكور؛ بل المعنى المذكور هو الاحتياج لا غير.

و أما الاستدلالات المذكورة فى المتن فأكثرها مخدوشة بناءً على أصالة الوجود و وجه عدم تعرض المصنف و غيره لما يرد عليها إما استيناس أذهانهم بأصالة الماهية فصار سبباً للخلط، و إما كون المدعى حقاً؛ إذ كثيراً مّا ترى المصنفين يستدلّون فى إثبات ما يرونه حقاً بامور غير تامة عندهم و لا

يتعرضون للإشكال الوارد عليها لموافقة مدّعاهم.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى توضيح قول المصنف: «ضرورة القضية الفعلية»، ثم اتباعه بما يرد عليه؛ فنقول: الإمكان على مذاق القائل باصالة الماهية هو لااقتضائية الماهية بالنسبة إلى الوجود و العدم و كونها فى حد الوسط بينهما بحيث يكون تحققها فى الخارج و خروجها إلى العينية، أى الوجود، محتاجاً إلى العلة. و هذا الاحتياج إنما يتعقل إذا تصورت المهية معرّاةً عن الوجود و العدم. و أما إذا لوحظت موجودة، فهى بقيد الوجود لاتحتاج إلى علة و إنما تحتاج إلى العلة إذا لوحظت لااقتضاء؛ فحينئذٍ خروجها إلى الوجود محتاج إلى العلة. و اما إذا تصورت بعد خروجها إلى الوجود فلا معنى للاحتياج و كذلك إذا لوحظت معدومة. و الحاصل أن الماهية إذا لوحظت لااقتضاء، حكم العقل بأن خروجها من اللااقتضائية إلى أحد الطرفين محتاج إلى العلة. و أما إذا لوحظت موجودة أو معدومة، فلا يبقى احتياج.

إذا تحققت هذه المقدمة فنقول إن الحدوث معناه الوجود بعد العدم، أى مجموع الوجود اللاحق و العدم السابق. أو الوجود اللاحق المقيد بالعدم السابق؛ و الثانى أظهر فى معنى الحدوث. و على التقديرين فهو مركب من الوجود الذى هو مناط الضرورة و شىء آخر هو العدم أو التقيد به و هو أيضاً مناط الضرورة.

و هذا الاستدلال حسن بناءً على أصالة الماهية. و أما بناءً على أصالة الوجود فقد عرفت أن ليس معنى الإمكان لااقتضائية الماهية و ليست الماهية مجعولة بالذات حتى يقال إن خروجها إلى العينية محتاجة إلى المرجِّح.

نعم، من تعقل معنى الحدوث قطع بأنه ليس مناط الاحتياج؛ و المتكلم القائل بأنه مناط الاحتياج إنما التبس عليه الأمر من جهة أن الحدوث كاشف عن الإمكان فزعم أن الحدوث مناط الحاجة و غفل عن أن المناط الإمكان الذى استكشف منه.

و الاستدلال المذكور، أى قول المصنف: «ضرورة القضية...» فيه مغالطة و هى ناشئة من خلط الضرورة الّتى بمعنى الوجوب الذاتى الذى هو مناط الغناء و الضرورة التى تستعمل فى المنطق و هو الحكم بأن الأمر الفلانى ضرورى؛ فإنه لا يلازم الضرورة الذاتية؛ فإن المهية بقيد الوجود و إن كان الوجود لها ضرورياً، إلا أن هذه الضرورة غير الضرورة الذاتية؛ فلا يصح قول المصنف: «ان الضرورة مناط الغنى»؛ إذ وجود الممكن مع أنه وجود و ضرورة، فهو مع ذلك فقر و احتياج.[1]

---

١. أقول: و بالتأمل فيما ذكرته أولًا يمكن أن يقال إن غرض المصنف بيان أن الحدوث من حيث هو حدوث ليس مناط الحاجة و بناء الاستدلال على القول باصالة الماهية؛ فتأمّل. و توضيحه أن اللااقتضاء يحتاج فى ←

قوله: بيان أن للواجب تعالى عند كل...:

لا يخفى أن تمامية هذا الاستدلال يتوقف على امور: الأول ثبوت اللوازم فى الأزل للبارى تعالى؛ الثانى كون القول بأنها واجبة بالذات منافية للتوحيد؛ الثالث إثبات التوحيد بالأدلة القطعية.

و استدل المصنف للأول بالتزام جميع الفرق المتصدين لمعرفة الحق به. و من هنا يظهر أن الدليل المذكور لو تمّ فهو جدلى، لا برهانى؛ إذ لو لم يلتزم رجل بثبوت اللوازم للحق، لم يكن الاستدلال المذكور كافياً له. والمقدمة الثالثة مسلمة مستدلّ عليها بالأدلة. و لكن ربما يمنع المتكلم المقدمة الثانية و يقول بأن لوازم المهية لما كان من شؤن الحق، لم يناف التوحيد؛ مع أن للمتكلمين أن يمنعوا كون الصفات الإضافية من الامور المتحققة الموجودة؛ بل هى امور اعتبارية؛ فتأمّل.

قوله: وكذا لكل مهية لازم:

يريد أن لازم الماهية معلول لها و لا يتأخر عنها بالزمان؛ فيفهم من ذلك أن ليس شرط العلية و المعلولية تأخر المعلول عن العلة بالزمان. و فيه أن الماهية ليست بعلة للازمها؛ بل العلة لها و للازمها هى الجاعل للمهية؛ و اللوازم مجعولة بتبع جعل الماهية. و إن اريد أن لازم المهية هو ما لا ينفك عنها فلابدّ أن يكون موجوداً من الأزل، فهذا مع أنه خلاف ظاهر العبارة، أسخف من أن يبين؛ و ذلك لأن الماهية أمر اعتبارى لا تحقق لها قبل الوجود و لا بعده؛ فأين لازمها؛ و إنما يعتبر العقل ثبوت اللازم لها؛ سواء وجدت أم لا؛ بل معنى لازم المهية ما لا ينفك عن وجوديه الذهنى و الخارجى؛ إذ ليست الماهية مع قطع النظر عن اعتبار العقل متحققة حتى يكون لازمها شيئاً؛ و هذا واضح جدّاً.

قوله: ثم منها امتناع الشرط:

هذا الاستدلال أيضاً باطل و سخيف جدّاً و يمكن تقريره بوجهين:

أحدهما: أن العدم و الوجود متعاندان متنافيان؛ والعدم السابق لمّا كان له دخل فى معنى الحدوث الذى هو مناط الاحتياج إلى العلة، كان من شرائط وجود الحادث؛ فيلزم اشتراط الوجود بالعدم؛ و هو محال لامتناع الجمع بين المتنافيين. و فيه أن العدم السابق لا يعاند الوجود اللاحق؛ بل المعاند له هو العدم المقارن له؛ و إلا لزم أن يمتنع الحدوث و لا يكون فى العالم حدوث أصلاً؛ إذ يلزم عليه تحقق العدم السابق و الوجود اللاحق. و أيضاً يمكن منع كون الحدوث شرطاً للوجود؛ إذ هو مناط الاحتياج، لا

← الخروج إلى أحد الطرفين إلى مرجّح. و أما إذا ورد عليه المرجح فاقتضى أحد الطرفين فبعد الخروج لا يبقى أمر يحتاج إلى المرجح؛ فتأمّل.

شرط الوجود. إلا أن يقال إن الوجود المعلولىّ شرط تحققه تأثير العلة فيه و شرط تأثير العلة فيه كونه حادثاً و شرط الحدوث العدم السابق؛ فالعدم السابق له دخل فى وجوده اللاحق.

الوجه الثانى: أن العدم السابق لو كان شرطا للوجود (إذ هو شرط للحدوث الذى هو شرط الوجود)، لزم أن يكون مقارناً معه لوجوب مقارنة الشرط و المشروط؛ و تقارنهما محال من وجهين: أحدهما أنه خلف؛ إذ المفروض كونه سابقاً. و الآخر أنه يلزم تقارن المتعاندين فى زمان واحد.

و فيه أن تقارن الشرط و المشروط غير واجب و أيضاً ليس الحدوث شرط الوجود؛ بل هو مناط الاحتياج؛ و علة الوجود شىء آخر إلا أن يقال إن الحدوث شرط تأثير الفاعل؛ فيكون جزءً للعلة.

و محصل الاستدلال ينحل إلى امور: الأول أن الحدوث الذى هو مناط الاحتياج عند المتكلمين له دخل فى الوجود؛ فهو جزء العلة التامة؛ و ذلك لأن تحقق الوجود الحادث يتوقف على تأثير الفاعل و تأثير الفاعل يتوقف على الحدوث؛

الثانى: أن الحدوث هو الوجود اللاحق بعد العدم السابق، أو مجموع الوجود اللاحق و العدم السابق. و على التقديرين فللعدم السابق دخل فى الحدوث و حيث إن له دخلاً فى الوجود فللعدم السابق دخل فى الوجود اللاحق؛

الثالث: أن كون العدم السابق شرطاً للوجود اللاحق محال إما لأجل وجوب تقارن الشرط و المشروط و هما غير متقارنين، و إمّا لامتناع اجتماع الوجود و العدم. و هذه المقدمة ممنوعة؛ إذ لقائل أن يلتزم بان العدم السابق شرط و لا يجب تقارنه مع المشروط؛ فلا يلزم الاجتماع. و إن أردتم بالاجتماع ما يشمل تحقق العدم و الوجود فى زمانين فامتناعه ممنوع.

قوله: و إن كان سبق العدم:

يعنى لو قيل بأن العدم ليس شرطاً للوجود بأن الحدوث ليس شرطاً له، بل هو شرط التأثير كالحدوث، فيرد عليه أن التأثير مقارن للوجود وكونه شرطاً للتاثير يوجب تقارنه له الموجب لتقارنه للوجود؛ و هو المحظور.

٢٧

فى الإمكان الاستعدادى

قوله: لأن ذلك فى الماديات:

أى الإمكان الوقوعى المرادف للامكان الاستعدادى؛ إذ هو خصوصية وجودية فى المواد، مثل البياض.

قوله: و هذا أعم مورداً: أى الإمكان الوقوعى بالمعنى الأخير؛ و ذلك لتحققة فى المجردات أيضاً و لا يخفى أن إطلاق الإمكان الوقوعى على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظى.

قوله: والفرق بينه أى بين الإمكان الاستعدادى:

لا يخفى أن إطلاق الإمكان على الاستعدادى و الذاتى إنما هو بالاشتراك اللفظى و أنت إذا لاحظت المعنيين كما ينبغى، لم يبق لك احتياج إلى بيان الفرق بينهما؛ فإنه لا شىء مشترك بينهما حتى تحتاج إلى بيان المائز؛ فذلك مثل أن يقول القائل ما الفرق بين النكرة و المكروه. نعم، بيان هذه الفروق يعين على تصور المعنيين؛ فهى من المنبِّهات.

قوله: أمر بالقوة:

أى قوة لافعلية لها. فالتهيؤ للإنسانية إنسان بالقوة و تهيؤ بالفعل. و لكن يظهر من حاشية المصنف هيهنا أن المراد من كون الإمكان الاستعدادى أمرا بالقوة أنه لمّا كان مضافاً إلى معدوم فبهذا الاعتبار ليس موجوداً بالفعل؛ بل هو موجود بالقوة؛ فتأمّل.

والذى يظهر بالتأمل عدم صحة ذلك؛ لأنه إن كان المراد من ذلك كونه أمراً بالقوة من جهة كونه مضافاً إلى المعدوم و المضاف إلى المعدوم لابد أن يكون معدوماً، فلايصح أنه من جهة بالفعل؛ فالصّحيح ما ذكرت.